


بسم الله الرحمن الرحیم



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

ISBN: 978-614-440-046-3

اسم الكتاب : يومُ الفداء مقاربة اجتماعيّة ــ تاريخيّة لإحياء شعيرة عاشوراء في لبنان بين ١٨٦٠-١٩٧٥

المؤلف : د. غسّان طه

الناشر : دار المعارف الحكمية

إخراج الكتاب : إبراهيم الشحوري

عدد الصفحات : ٨٠ صفحة

القياس : ١٤/٢١ سم

الطبعة الأولى : ٢٠١٥



مقاربة اجتماعيّة - تاريخيّة لإحياء شعيرة عاشوراء في لبنان بين ١٨٦٠-١٩٧٥



الفهرس





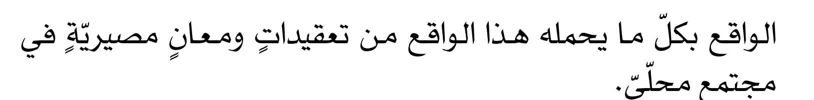
المقدّمة



يرمي هذا البحث إلى مقاربة العلاقة بين إحدى مكوِّنات الهويّة الذاتيّة للشيعة بمدلولها الاجتماعيِّ الثقافيِّ الخاصّ، وميدان تنظيم الحُكم والدولة. فالشيعة مكوِّن من مكوّنات الاجتماع اللُّبنانيّ المنتظَم في إطار علاقاتٍ معقّدةٍ بين الطوائف، تتراوح بين الانسجام حينًا والاختلاف حينًا آخر. وفي مسارٍ يمتدّ عبر الزمن إلى ما قبل قيام الكيان اللُّبنانيّ، أي إلى عهود الإقطاع العثمانيّ وليُكمِل في توليفةٍ تشاركيّةٍ أفضت إلى استيعاب الطوائف في بنيةٍ سياسيّةٍ لاحظت هذا الوجود، ليس فقط في الواقع التدامُجيّ المستجِدّ، وإنّما من تجاربها التاريخيّة، ومن فهمها لذاتها، ولنصّها المعتقَديّ، وبخصوصيّاتها الثقافيّة التي لا تُحيل إلى الانغلاق الجامد، بقدر ما تُحيل إلى ممكِّنات القدرة على العيش المشترك حين تتوافر ممكِّنات الحفاظ على الخصوصيّة في الإطار العامّ.

إنّ التعرّف على خصوصيّات الطوائف في علاقتها المعقّدةِ مع السُّلطة انطلاقًا من التحليل السوسيو تاريخيّ، يدفع الباحثين إلى سبر أغوار هذه الخصوصيّات. وهي مَهمّةٌ مُعقّدةٌ على أيّ حال، لكونِها تقتضي الإحاطة بالعناصر الثقافيّة لهذه الهويّات واختبارها في جدليّة العلاقة مع الواقع.

ومن هنا، تشكّل الطائفة الشيعيّة ميدانًا للدراسة في لبنان، وللوقوف على الدور الذي لعبته في مرحلة تاريخيّة ما، انطلاقًا من خصوصيّتها الثقافيّة التي تتجلّى بممارسة وإحياء الشعيرة الحسينيّة بوصفها تخصّ الطائفة. وبوصفها تحمل أبعادًا وظيفيّةً تتجاوز عمليّة الإحياء واستعادة الزمن التاريخيّ، إلى شعيرة غير معزولة عن عالم

الواقع بكلّ ما يحمله هذا الواقع من تعقيداتٍ ومعانٍ مصيريّةٍ في مجتمع محلّيّ.

ومن هنا، فإنّ الحَبكة الأساسيّة التي تسعى إليها المقاربة، تدور حول إشكاليّة العلاقة بين الدينيّ والدنيويّ.

والشعيرة الحسينيّة تُشكِّل إحدى العناصر المُهِمّة التي تعكس خصوصيّة الطائفة الشيعيّة. وهي تمثّل بالنِّسبة للشيعة أهمّيّة قصوى تحمل في مضامينها معانٍ اجتماعيّةً وثقافيّةً وتعكس البنى الذهنيّة لدى أفرادها. وتبرز هذه الأهمّيّة بِكَونِها مُناسبةً تتكرّر وتتعدّد دوريًّا.

بلا ريب، إنّ مقاربة العلاقة بين الدينيّ والدنيويّ، تحمل أبعادًا أكبر من أن تتحمّله هذه الدراسة، فالدينيّ يقتضي الوقوف على النص الدينيّ بحَرفِيَّته ودلالاته وتأويلاتِه، وما يُرافقه من شعائرَ متنوّعَةٍ وتعاليمَ تعمل على تأطير المؤمنين. وكذلك، تقتضي الوقوف على الرؤى الدينيّة وثوابتها وأدبيّاتها. في حين، أنّ الدنيويّ يُحيل إلى طُرُق ممارسةِ الشعائرِ والوظائفِ التي تؤدّيها على ضوء متغيّرات الواقع، وما يترتّب عليه من تحفيز الانتماءِ والولاءِ ورسم أُطُر العلاقة مع الذات والآخر المغاير من النواحي الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

ما نسعى إليه، هو حصر الدينيّ من خلال أحد العناصر المتمثِّلة بالشعيرة الحسينيّة في علاقتها الجدليّة مع حركة الوعي والوجدان والغاياتِ التي يطمح إليها المشاركون في تأديتها.

لذلك، تمّ الوقوف على ممارسة هذه الشعيرة بهدف دراستها في مجتمع محلّيّ بوصفها تحوي معانٍ ودلالاتٍ تُشكِّل جزءًا لا يتجزّأ من البنيان الثقافيّ والاجتماعيّ للمشاركين في هذه المناسبة، وتعبّر عن طبيعة البنى الذهنيّة والممارسة الاجتماعيّة لهؤلاء.

إنّ دراسة الشعيرة الحسينيّة ومحاولة فهمها، تقتضي الإحاطة بمكوّنات هذه الشعيرة من طقوسٍ وشعائر وممارساتٍ اجتماعيّةٍ، وربطِها بمرجعيّةٍ ثقافيّةٍ تتمفصلُ مع محيطٍ اجتماعيّ يعكس طبيعة

المجتمع اللُّبنانيّ لجهة العلاقات الخاصّة ضمن التكوينات الطائفيّة الخاصّة، ومن ثمّ علاقاتها فيما بينها في إطار التفاعلات اليوميّة.

كان لا بُدَّ من دراسة نشوء هذه الشعيرة في لبنان، وتطوُّرها انطلاقًا من مسار الجماعة وإدراكها لنفسها، في ضوء متحوّلاتِ الواقع وربطه بالآمال الأُخرَوِيّة.

وهو ما لا يتِمُّ إلّا باستكشاف الرُّموز الخاصّة المرتبطة بتلك الشعيرة.

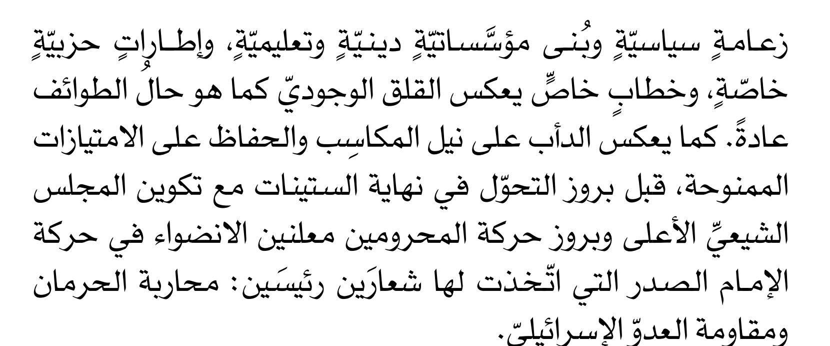
أهمّيّة الدِّراسة لا ترتبط بمحاولة معرفة دور الشعيرة في شكل الهُويّة للطائفة حصرًا، فالبحوث التاريخيّة الكلاميّة والعقيديّة تُعين على ذلك، ولكن باعتبارها دراسة تستهدف المقاربة في ضوء الممارسة الواقعيّة ما يُعين على استكشاف الوعي بالهويّة لدى الشيعة انطلاقًا من الممارسة، وإعادة إحياء روح التضامن الاجتماعي وتكثيف أواصِرِ اللُّحمة.

الإشكاليّة

لا يتَّخذُ التكوين الاجتماعيّ السياسيّ لشيعة لبنان مسارًا متوازيًا مع التبَلوُرِ الطائفيّ لدى غيرهم من الطوائف. أو على الأقل، لم يكن الوعي بالهويّة ليدفعَهم إلى شدِّ الرحال نحو تهيئةِ المناخاتِ الملائمةِ لإبراز تلك الوشائجِيّة، التي تشدُّهُم بعضًا إلى بعضٍ، على مستوى توزُّعهم الديمغرافي، حتّى بعد تحوّلِهم إلى طائفةٍ تنوجدُ على غرار غيرها من الطوائف في دولةٍ ذات بُنيةٍ مؤسَّسِيّةٍ، مُنحكِمَةٍ إلى مراعاة التمثيل الطائفيّ بأوزانٍ مختلفةٍ. وقد كان فيها للشيعة نصيب، ولكنَّهم يلجأون إليها من خلال زعمائهم بوصفهم زعماء مناطق مُستندين إلى إرثٍ إقطاعيٍّ وعشائريٍّ مُظهِرين ديناميّةً في العمل السياسيّ لا تقِلُّ عن أقرانهم من زعماء آخرين.

مع ذلك، فقد كان شيعة لبنان، حتّى عقودٍ مضت من الاستقلال، خُلُوًّا من المظاهر التي من المفترض أن تُحيلَ تكوينهم الاجتماعيّ الثقافيّ بما هو هويّة إلى تكوين اجتماعيّ سياسيّ تبرز ملامحه في





زعامةٍ سياسيّةٍ وبُنى مؤسَّساتيّةٍ دينيّةٍ وتعليميّةٍ، وإطاراتٍ حزبيّةٍ خاصّةٍ، وخطابٍ خاصٍّ يعكس القلق الوجوديّ كما هو حالُ الطوائف عادةً. كما يعكس الدأب على نيل المكاسِب والحفاظ على الامتيازات الممنوحة، قبل بروز التحوّل في نهاية الستينات مع تكوين المجلس الشيعيِّ الأعلى وبروز حركة المحرومين معلنين الانضواء في حركة الإمام الصدر التي اتّخذت لها شعارَين رئيسَين: محاربة الحرمان ومقاومة العدوّ الإسرائيليّ.

وممّا لا يصحّ إهمالُه، أنّ الطائفة عاشت تحت وطأة الحكم العثمانيّ وسط ظروفٍ متقلِّبةٍ من المساومة حينًا، والقهر حينًا آخر. ولكنّها لم تحظَ بامتيازاتٍ كالتي استحوذ عليها غيرُها من الموارنة والسُّنَّة. مع ذلك، حافظت على تكوينها الاجتماعيّ والثقافيّ كجماعةٍ محليّةٍ تنضوي وتذوي إلى زعاماتها الإقطاعيّة ووُجهائها. كما حافظت على شعائرها الدينيّة في ظلّ مناخاتٍ غيرِ مؤاتيةٍ جرّاء السياسة التي اتّبعها الأتراك تجاه الطوائف المغايرة خصوصًا الشيعة، في نزوعهم نحو الحضور في المؤسّسات الدينيّة والوقفيّة، وإزاء مبادراتهم الخاصّة التي تعكس رغبتَهم في بناء وتشييد المؤسّساتِ الخاصّةِ بممارسةِ الشعائر، وبإعدادها لنُخَبِهم الدينيّة.

الفرضيّات

إنّ الإجابة على الإشكاليّة المطروحة لا بُدّ أن تمُرّ بطرح عددٍ من الفرضيّات وهي بمثابة إجاباتٍ محتملَةٍ ومنها:

– يرتبط إحياءُ واقعةِ كربلاء بوعيٍ وبفهمٍ خاصٍّ لدى الشيعة وتصوُّراتهم حول معاني إظهار الانتماء والولاء لآل بيت الرسول (ص). وأنّ التعبير عن هذا الانتماء والولاء يتِمُّ من خِلال المواساة وإظهار الحزن، كما يرتبط بتصوُّراتهم حول الأثَر الأُخرَويّ الناتج عن هذا التعاطف والمواساة، وبالتالي فهي ليست مستقِلّةً عن وعي الأفراد.

– إنّ الأشكالَ التعبيريّةَ في المواساةِ والبكاءِ واللَّطمِ والنَّدبِ وغيرَها،

ترتبط بالموروثِ الثقافيِّ المتفاعِل مع الظروف الاجتماعيّة التاريخيّة العائدة إلى طبيعة التثاقُف وطبيعة العلاقة مع السُّلطة.

– إنّ الأشكالَ التعبيريّةَ في إحياء هذه الواقعة في بعض محطّاتِها التاريخيّة، ليست غايةً بحدِّ ذاتها، بقدر ما تُعبِّر عن مدلولاتٍ تتجاوزُ الواقعةَ نفسَها، إلى غاياتِها وفلسفتِها المرتبطة بمعاني التضحية والفداء، ونصرة مبادئ الدين والقِيَم الإنسانيّة.

– إنّ المشاركةَ في الإحياءِ في مدلولاتها القِيَمِيَّة، تعود إلى أهميّة الدور الذي يلعبه الفاعلون الاجتماعيُّون أي رجالُ الدين من خلال وظيفةِ الإرشادِ والوعظِ، وقدرتهِم على بثِّ أشكالٍ من الوعيِ في لحظاتٍ مختلفةٍ.

المنهج التاريخيّ

بما أنّ دراسة ظاهرة العزاء الحسينيّ استهدفت نشوءَ هذه الظاهرة وتطوُّرها في مراحل تمتدّ إلى حوالي قرنٍ من الزمن، فقد كان لِزامًا علينا الاستعانة بالمنهج التاريخِيّ باعتبار هذه الظاهرة ليست وليدةَ لحظةٍ زمنيّةٍ راهنةٍ؛ بل هي في تطوّرها نِتاجٌ لمحطّاتٍ تاريخيّةٍ محُاطَةٍ بظروفٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ، تُلقي بثِقلِها وتأثيراتها على معاني تلك الظاهرة، وعلى تداخلِ الذاكرة الشعبيّة بعامِلي الزمان والمكان، وعلى تحوّلات الاحتفاء بالمناسبة وما يُرافِقُها من طقوسٍ سوف تكون مُحمَّلةً بدلالاتٍ ومعانٍ تعبِّر عن جدليّةِ تلك العلاقة. وعلى ضوء المنهجِ التاريخيِّ نفسه، كانت الضرورة تبرِّر تقسيم الدراسة إلى مراحل تمتدُّ إلى قُبَيل انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، ومن ثُمّ عهد الانتداب، ثُمّ الاستقلال وصولًا إلى عشِيَّة الحرب الأهلِيَّة اللُّبنانيّة.

فلا بُدّ للعلاقة الجدليّة أن تبرز، إلا في سياق التعرّف على الشروط الاجتماعيّة والسياسيّة، ومَوقِعِيّة الشيعة إزاء هذه الظروف، ونظرتهم للذّات وللآخر، لتبيان خصوصيّة المرحلة أوّلًا، ومن ثُمّ الوقوف على طبيعة التراكمات عبر الامتدادِ الزمنيّ، باعتبار أنّ كلّ مرحلةٍ ليست




مُنعزلةً بذاتها، وإنّما تترك تأثيراتها على حركة الوعي والذاكرة بما يؤسِّس للبناء عليها.

كما سيتِمُّ اعتماد منهجٍ آخرٍ يزاوج في مقاربة الظاهرة الاجتماعيّة بين الموضوعيّ والذاتيّ. فمع الركونِ إلى توليفة هذا المنهج يُمكن اعتبارُ أنّه لا توجد قوانين قائمة بذاتها ومستقلّة عن الوعي. فأيّة قوانين تكون خاضعةً للتعديل مع تطوّر الوعي، ولا يوجد وعيٌ قائمٌ بذاته ومستقلٌّ عن الواقع الموضوعيّ.

وعلى أساس هذا المنهج، سوف يتمّ رصد العلاقة الجدليّة بين الذاتيّ والموضوعيّ، إذ لا النظرة الموضوعانيّة تعتبر صحيحةً لأنّها تتجاهل أهمّيّة الوعي الذاتي، ولا النظرة الذاتيّة صحيحة وحدها لأنّها تتجاهل الظروف الموضوعيّة أي الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة في تفسير الظواهر.

فتِبعًا للعنصر الذاتي المرتِبط بوعي الإنسان، وبمواقفه وتصرّفاته، تُعطى معانٍ وتقديراتٍ مختلفةٍ للوقائع الاجتماعيّة. وتِبعًا للعنصر الموضوعي، فليست الظواهر الاجتماعيّة عمليّة ميكانيكيّة تحصل بمعزلٍ عن إرادة الإنسان، وإنّما تعبِّر عن علاقةٍ جدليّةٍ بين الذات والموضوع[1].

١ | علي سالم، **منهجيّات في علم الاجتماع المعاصر** (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٢م)، الصفحة ١٧٥.

الفصل الأوّل

الشعيرة الحسينيّة /المُحدِّدات والإحياء



يُطلَق اسم عاشوراء على الأيّام العشرة الأولى من شهر محرّم حسب التقويم الهجريّ. وبما أنّ واقعة كربلاء حدثت للإمام الحسين(ع) وأصحابه في العشاريّة الأولى من شهر محرّم أصبح لتلك العشاريّة دلالةٌ رمزيّةٌ خاصّةً لدى الشيعة، حيث يجري استذكار المناسبة عن طريقِ إقامة مجالس العزاء مع بداية شهر محرّمٍ من كلّ عامٍ وتستمرّ لليَوم العاشر.

وقد تنوّعت تلك المجالس والإحياءات وأصبحت تجري في البيوت والحُسينيّات، والأماكن العامّة. ولِتتوسّعَ فيها المشاركةُ بين مختلَف الشرائح العُمريّةِ من الرجال والنساء لتغدو ذكرى عاشوراء بمثابةِ ظاهرة اِحتفاليّةٍ شعبيّةٍ تحمل دلالاتٍ متعدّدَةً وأبعادًا دينيّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً وأخرى وظيفيّةً أقلُّ ما يُقالُ فيها، أنّها تعبِّر عن جدلِيّة العلاقة بين الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ، عبر وسائل وأساليب ترتبط بالتُّراث الشعبيّ وبالفهم الخاصّ المرتبط بهذه المناسبة، والمستنِد إلى فهم دينيًّ قِوامُه الصراع بين العدل والظُّلم، وبين الاستكانة والشعور بواجب المواساة، وإظهار الانتماء والولاء لمعاني التضحية والبطولة والانحياز للقيم الإنسانيّة العُليا والسامية التي جسّدها الإمام الحسين (ع) وأهل بيته وأصحابه.

ومن بين الدلالات التي تحمِلها تلك الاحتفالاتُ بالمناسبة: الإسهام في التعرُّف على تفاصيل تلك الواقعة، ومعرفة الأُسُس الحقيقيّة للدين الإسلاميّ ولفهمِ الشيعة حقيقةَ الموالاة للنبيّ الأكرم ولأهل بيته (ع).

١ - تحديدات مفهوميّة

أ- مفهوم العزاء

إقامة العزاء هي ظاهرة دينيّة شعائريّة مرتبطة بواقعة كربلاء وبذكرى استشهاد الإمام الحسين (ع)، حيث يُقام له العزاء في الأيّام العشرة الأولى من شهر محرّم من كلّ عامٍ. وفيه يُظهِرُ الشيعة الحزن والأسى من خلال إعادة استحضار المناسبة وأحداثها الدامِية في بطولاتها ومآسيها ومعانيها الإنسانيّةِ الساميةِ. وتبرز خلال هذه المواساة، علاماتُ الحزن والبكاء والنَّدب؛ اللَّطم على الصدور، في أماكنَ مخصّصةٍ لهذه الغاية في المنازل والحُسينيّات والساحات العامّة.

وعلى أساس ذلك، فالعزاء ظاهرةٌ شعائريّةٌ خاصّةٌ بالبيئة الاجتماعيّة الثقافيّة الشيعيّة. ومن الناحية اللغويّة تشتقّ مُفردة عزاء من فعل (عزى) بمعنى: واسى الآخر في أحزانه العزاء والمواساة يحدث بصورة عامّة عند الوفاة حيث يُقدِّم الأفراد تعازيهم إلى أفراد الفقيد عبر إظهار التعاطف الوجدانيّ ومشاركتهم آلامَهم. العزاء والتعزية في المنظور الوظيفي هو المشاركة في مشاعر الألم، ولكنَّه من حيثُ الشكل يرتبط بالبيئة الاجتماعيّة الثقافيّة وهي تُحيل إلى خصوصيّاتِ هذه البيئة وتتعدَّدُ بتعدُّدِ الخصوصيّات الثقافيّة.

عزَّى: خفف الهم والعذاب، وصبَّر على البلوى.

تعاز: تعزية المحزون ومشاطرته الحزن، إظهار عاطفة الأسف والمواساة.

تعازي: عزّى بعضهم بعضًا[1].

ب_ معنى الشعائر

شعيرة: جمع شعائر، يُقال شعائر الحج ومناسكه وأعماله وعلاماته وكل ما جعل علمًا لطاعة المولى التي أمر بها.

١ | **المُنجِد في اللّغة العربيّة المعاصرة** (بيروت: دار المشرق).

شعائر دينية: علامات دين وطقوسه أو طريقة القيام بها، مظاهر عبادة وممارسة عبادة ممارسة الشعائر الدينية ﴿**وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾[1].

الشّعائر، ومُفردُها شعيرة، هي رموزٌ تحمِل دلالاتٍ خاصّةٍ بها، سواءٌ كانت دينيّة أو وضعيّة. وعمومًا لا تقتصِرُ الشعائر على الأديان، وإنّما تتعدّاها إلى المنظوماتِ الاجتماعيّةِ الأخرى. وقد تتحوّل بعضُ العاداتِ والتقاليد إلى شعائرَ وطقوسٍ، كتبادلِ التحِيّات عند اللِّقاء التي تنتج علاقاتٍ اجتماعيّةً معيّنةً.

ولكن للشعائر أهمّيّة خاصّة في المعتقد الدينيّ، لأنّ معانيها وأهدافها ترتبط بالإجراءاتِ الدينيّة.

وللشعائر في الإسلام أهمّيّة كبيرة لكون الشرع حثّ عليها كما في الصلاة والصوم والحج إلى الكعبة الشريفة[2].

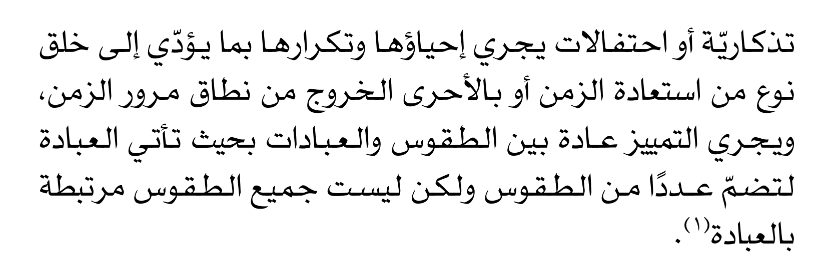
وعلى هذا الأساس فإن الشعائر تمثّل الجانب العملي في العبادات باعتبارها سلوكًا يتّجه إلى الله سبحانه وتعالى، ولهذا تتّخذ هذه الشعائر صفة القدسية. وتظهر بوضوح في العبادات الدينيّة التي تدلّ على الخضوع والخشوع[3].

ج- معنى الطُّقوس

مفردها طَقس، فهي رموز ترتبط غالبًا بالعادات والتقاليد والقصص والأساطير، وتختلط بالشعائر الدينية.

معنى الطقوس: الطقوس الدينية بحسب الأنثروبولوجيا هي تصرفات محددة بشبه قوالب تكرارية تتضمن أفعالًا ورموزًا تدخل فيها عادة بعض الأشياء، وكلامًا يتردّد أحيانًا من ماضٍ سحيق. ويمكن تقسيمها بحسب الدارسين في حقل الأنثروبولوجيا، إلى طقوس رقابيّة تتضمّن المحظورات والوصفات، وإلى طقوس

١ | سورة **الحج**، الآية ٣٢.
٢ | إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء** (مؤسّسة دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢م)، الصفحة ٨٢.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.



تذكاريّة أو احتفالات يجري إحياؤها وتكرارها بما يؤدّي إلى خلق نوع من استعادة الزمن أو بالأحرى الخروج من نطاق مرور الزمن، ويجري التمييز عادة بين الطقوس والعبادات بحيث تأتي العبادة لتضمّ عددًا من الطقوس ولكن ليست جميع الطقوس مرتبطة بالعبادة[١].

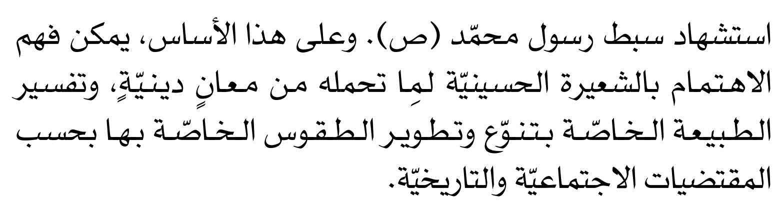
د- الفوارق بين الطقوس والشعائر

اتّضح لدينا من خلال المقاربة لمعنى الشعائر والطقوس أنّ الشعائر كما في الإسلام ذات أبعادٍ ودلالاتٍ دينيّةٍ ترتبط بدعوة الدين نفسه إلى إحيائها. وأنّ الطقوس لا ترتبط دومًا بالعبادة كفعل الصلاة والصوم والحجّ، وإنما برموزٍ اجتماعيّةٍ ترتبط بعاداتٍ وتقاليدٍ، كطقوس الولادة والختان والزواج والموت وغيرها. ما يعني أنّها تختزن إمكانيّة التوليف والتطوير بحسب مقتضيات العصر وبحسب التطوّرات الثقافيّة والحضاريّة الخاصّة بالشعوب والتي تتعرّض للتَّبدُّل والتغيير بحسب الزمن وعوامل التأثُّر والتأثير الحضاريّ والمُثاقفة بين الشعوب.

وعلى هذا النحو، يمكن أن نعُدّ الاحتفاء بعاشوراء بحدّ ذاته أمرًا شعائريًّا لارتباطه لدى الشيعة بإحياء الأمر «أحيوا أمرنا». أمّا طريقة الإحياء وتنوّعها من قبيل استحضار الحادثة بالتلاوة والشعر والمواكب واللَّطم أو التمثيل المسرحيّ فهي بمثابة طقوسٍ شرط أن تكون مُحمَّلةً بمعاني ودلالاتٍ ذات أهمّيّةٍ خاصّةٍ ومعنى خاصّ لدى من يقومون بأدائها مع ملاحظة تكرارها وثباتها على نحوٍ ما.

ومن هنا، كان إحياء الشعيرة لدى الشيعة عاملًا ثابتًا، بغضّ النظر عن طريقة الإحياء، التي سوف تتحوّل إلى طقوسٍ خاضعةٍ للتنوُّع والتعديل بحسب الظروف الموضوعيّة المحيطة بها من اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة. وبحسب المعنى الذاتيّ الذي يُضفى عليها، وما يمكن أن تحمله من دلالاتٍ وطرقٍ تعبِّر عن الذكرى الأليمة في

١ | فيليب لابورث، **إثنولوجيا أنثروبولوجيا** (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدِّراسات، ٢٠٠٤م)، الصفحة١٧٨.



استشهاد سبط رسول محمّد (ص). وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الاهتمام بالشعيرة الحسينيّة لِما تحمله من معانٍ دينيّةٍ، وتفسير الطبيعة الخاصّة بتنوّع وتطوير الطقوس الخاصّة بها بحسب المقتضيات الاجتماعيّة والتاريخيّة.

ومن هنا، فإنّ ارتباط إحياء الشعيرة الحسينيّة انطلاقًا من الالتزام بإحياء الأمر لآل بيت الرسول (ص) سوف يؤدّي إلى ارتدائها أهمّيّةً خاصّةً في المعتقد الدينيّ لتُضفي عليها صفة القُدسيّة. وعلى هذا النحو، لم يكن النِّقاش ليبرز لدى المسلمين الشيعة بطبيعة إحياء المناسبة بحدِّ ذاتها بقدر ما كان مرتبطًا بطبيعة الطقوس ومدى تلازُمِها مع مقتضيات الدين ومقاصِدِه كحُرمة إيذاء الجسد وغيرِها من الأمور المُمارَسة التي تحتاج إلى مسوِّغاتٍ فقهيّةٍ كنحوِ الوجوبِ والاستحباب أو التحريم.

٢ - تاريخ إقامة الشعيرة الحسينيّة في لبنان

لم يُعرَف من تاريخ مجالس التعزيَة العاشورائيّة لدى شيعة لبنان علي امتداد الاحتلال العثمانيّ من ١٥١٦-١٩١٨، سوى أنّها كانت تُقرأ سرًّا في البيوت بسبب منع العثمانيّين الطائفة الشيعيّة من إقامة شعائرها الخاصّة.

واللافت في تاريخ مجالس التعزية الحسينيّة أنّها لم تحظَ بتدويناتِ المؤرّخِين والباحثِين في ذلك العهد، سواء كانوا من الشيعة أو من غيرهم. ويُفهَم من هذا الحال، لدى علماء ومثقّفي الشيعة، اتّخاذهم سبيل الحيطة في التدوين لكيفيّة ممارسة تلك الشعيرة، منعًا للتعرُّض للمُلاحقة أو تعريض من يقوم بها للخطر ولا سِيّما بسبب المنع الشَّديد والذي كان من مظاهره تِجوالُ الشُّرطة في الأزقّة والأحياء خلال الأيّام العشرة الأولى من شهر محرّم في حين لم يَكن للمُدَوِّنين من غير الشيعة القدرة على تدوين مُشاهداتِهم بسبب خصوصيّة إقامة المناسبة في ظلّ القمع العثمانيّ.

وعلى هذا الأساس، فمُجمَل ما يُمكن تدوينه عن مجالس التعزية،




إنمّا جاء بسبَب الاستماع الشَّفهيّ المنقول عن المُعمِّرين الّذين عايَشوا وخَبَروا وشاركوا في مجالس التعزية، أو كانوا قد سمعوا بالتواتُر عن الآباء الَّذينَ سبقوهم في إحيائها.

كانت تقام الشعيرة سرًّا، لكن العامليين، كانوا يحولونها بعض الأحيان إلى مجالس علنيّة خصوصًا في زمن ناصيف نصّار (١٧١٥-١٧٨٠) الذي حكم جزءًا من بلاد عاملة، حيث كانت تقام عاشوراء في المساجد والمنازل طيلة الأيام العشرة الأولى من شهر محرّم[١].

يذكُرُ السيِّد محسن الأمين في سيرته، أنَّ المجالس كانت تُقام في عهد طفولته في الرُّبع الأخير من القرن التاسع عشر، وكان يقرأ في اللَّيالي العشر الأولى من محرّم في كتابٍ ضخمٍ مؤلِّفُه من البحرين واسمه المجالس وفيه عشرة فصولٍ طويلةٍ، كلّ فصلٍ مُخصَّصٌ لمجلسٍ، وقد كان المشاركون في هذه المجالس يُدخِّنون ويتحادثون وهم يتحلَّقون حول الراوي.

أمّا في اليوم العاشر فكان يقرأ في كتاب أبي مخنف، وهو من المؤرّخين الأوائل في تاريخ الإسلام. ثمّ يتلى دعاء زيارة قبر الإمام الحسين، ثم يؤتى بالطعام إلى المساجد وعادة ما يكون من الهريسة وهي طعام خاص بيوم العاشر من محرم.

وبعد عودة الشيخ موسى شرارة من العراق عام ١٨٨٠ استبدل مقتل أبي مخنف بمقتل ابن طاووس، وقام بتوطيد قراءة المجالس في الأيام العشرة الأولى من محرم وأقام مجالس أسبوعية في بيته على مدار السنة[٢].

أمّا لناحية البروز العلنِيّ ففي مطلع القرن العشرين، قدِمَت إلى النّبطية عائلاتٌ إيرانيّةٌ هربًا من نظام رضا شاه البهلوي، وبادر أحدهم ويُدعى إبراهيم الميرزا إلى استصدار تراخيصَ من الخارجيّة

١ | عباس حسن وهبي، **النَّبَطِيّة في الفلَكَين، المحلّيّ العامليّ، والإقليميّ** (بيروت: دار المحجّة البيضاء)، الجزء١، الصفحة ٦٠١.

٢ | صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي،** [ترجمة هيثم الأمين] (دار النهار، ٢٠٠٠ [٢٠٠٣])، الصفحة ٢٩٣.





العثمانيّة في اسطنبول بواسطة القُنصل الإيرانيّ في بيروت حيثُ سمح للإيرانيّينَ فقط بإحياء مراسم عاشوراء.

وفي العام ١٩١٩، بدأت هذه المراسيم بشكلٍ مُشترَكٍ وعلنيٍّ بين الإيرانيِّينَ والأهالي في النبطيّة ثمَّ أخذ العدد يتضاعف ليشمل كل شيعة جبل عامل.

وكانت الندبيّات تتردد باللغة الإيرانيّة، ومسيرات «اللطميّة» وعلى رأسها إبراهيم الميرزا تجوب شوارع النبطية خلال الليالي التسع الأولى من شهر محرّم، ثم بدأ تشخيص مصرع الحسين(ع) باللغة الفارسيّة ثم باللغة العربيّة عام ١٩٢٦[١].

وسرعان ما سمح للإيرانيين الاحتفاء بعاشوراء في أماكن تواجدهم في جبل عامل، إذ كانت المجموعة الإيرانيّة المقيمة في بلدة جبشيت تقوم بشعائر تحت إشراف الشيخ عبد الكريم الزين[٢].

١ | **النبطيّة في الفلكين المحلي والإقليمي**، مصدر سابق، الصفحة ٦٠٠.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٦٠٢.

الفصل الثاني
الظروف السياسيّة والدور الوظيفي للشعيرة الحسينيّة



١- الشيعة في ظلّ سياسة القمع

تَبيَّنَ لنا أنَ الإحياء العلنيّ لواقعة كربلاء مع نهاية القرن التاسع عشر كان قد سبقه عهودٌ من الإحياء غير العلني . وهو ما يرتبط في شِقَّيه بجُملَةٍ من الظروف التي أحاطت بالشيعة عمومًا وبشيعة لبنان. ومن بين هذه الظروف:

أ – الدولة العثمانيّة بوصفها حاملة لواء الإسلام

كانت الدولة العثمانية تعتبر نفسها ولا سيّما بعد انتقال عاصمتها إلى القسطنطينيّة، الدولة الدينيّة المحورية في العالم الإسلاميّ. فهي حاملة لواء السنة، والمدافعة عن الشريعة. وبهذه الصفة، كان من أهم واجباتها الحفاظ على العقيدة والتنكيلِ بكلّ من تصفه مارقًا أو ضالًا أو متأولًا للشريعة كما تعتمدها وتفسرها، فجعلت التضييق على الشيعة من سياستها الثابتة، وكانت الفتاوى الصادرة من أعلى السُّلطات الدينيّة الرسميّة الخاضعة لمفتي اسطنبول بوصفه «شيخ الإسلام»، تكرر وتؤكّد وجوبَ «قتل الشيعة واستحلال ذراريهم وأن لا تقبل لهم توبة» كما تجيز أصول المحاكمات عندها قتل الشيعة على الشبهة[1].

وعلى هذا الأساس، فإنّ سياسة التضييق على الشيعة على امتداد سلطة الحُكم العثمانيّ أدّت إلى منع الشيعة إقامة شعائرهم الخاصّة.

١ | سعدون حمادة، **تاريخ الشيعة في لبنان**، (بيروت: دار الخيال، ٢٠٠٣م)، الجزء ١، الصفحة ٢١.



ب – انتفاضات العَلَوِيِّين

لم يَكُنِ العداء العلوي العثماني بارزًا في مرحلة تأسيس السلطنة العثمانية وكان التركمان العلويون يؤلفون عنصرًا ناشطًا في بنيتها ونسيجها. ولكن التحوُّل نحو السُّنِّيَّة الأصوليّة بدأ في عهد السلطان بايزيد الأول (١٣٨٩-١٤٠٢)، وأصبحت الدولة سُنِّيّة في عهد فاتح القسطنطينيّة محمد الفاتح. فانقسم العنصر التركي وهو عماد الدولة الأساسيّ إلى قسمين: السُّنِّيَّة العثمانيّة تحت راية السلطان، والتُّركمانيّة العلويّة التي راحت تعلن الولاء للدولة الصفويَّة. وهذا ما جعل الخلاف بين الدولتين أكثر عمقًا[١] بعد أن كان تعداد العلويِّين في الأناضول يبلغ ستّين بالمئة من السكان فقاموا بانتفاضاتهم الأولى قبل ظهور الصفويِّين في عام ١٤٢٠.

ثم ظهر مصطلح قزلباش في تركيا بعد ظهور كتائب الشيخ حيدر الصفوي والد إسماعيل وكان أمراؤهم يرتدون القبعات الحمراء ذات الإشارات الاثني عشرة، دلالة على عدد أئمة الشيعة. وقد قام القزلباش بمحاولة فاشلة لاغتيال السلطان بايزيد سنة ١٤٢٢م، دفع العلويون ثمنها غاليًا قتلًا وتشريدًا. وقد أوصى بعدها بايزيد لخلفه سليم بأن يأخذ ثأر الإسلام من القزلباش الكافرين[٢].

ج – العداء بين الدولتين العثمانية والصفوية

كان العداء على أشده بين الدولتين، فمنذ أن أقام الشاه إسماعيل الصفوي إمبراطورية مُترامِيَة الأطراف، سعى إلى توسيع إمبراطوريته، فاكتسحت جيوشه الدويلات المغوليّة العديدة التي كانت قد ظهرت بعد الاجتياح المغولي للدولة العباسية.

وبعد أن توج شاهًا على إيران عام ١٥٠٠، استولى على إيران كُلَّها ثمّ العراق عام ١٥٠٨، فجعل من هذه البلاد الواسعة دولة الشيعة المركزيّة، وبثّ الدعاة في سائر العالم الإسلامي، فكان من الطبيعي

١ | **تاريخ الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة٢٦ .
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.





أن يتعاطف معه الشيعة حتى في الأناضول نفسها. وكما يحدث في السياسات المتبعة في ذلك العصر، تفاقم اضطهاد الدولة العثمانيّة لِرعاياها الشيعة، نتيجة الصِّراع بين الدولتَين ممّا أدّى إلى انفجار ثورةٍ شيعيّة عارِمة في آسيا الصُّغرى سَقط علَى أثرِها أربعين ألفًا من الشيعة العثمانيِّين في الأناضول[١].

د- وعلى سبيل المِثال حاول الوالي العثمانيّ في العراق داوود باشا (١٨١٧ – ١٨٣١م) أكثَرَ من غيره من الوُلاة العثمانيِّين، التضييق على الشيعة، ومَنعَهم من إقامة العزاء الحُسينيّ، لاعتقاده أنّ العزاء الحسينيّ هو إحدى وسائل الدِّعاية التي تقوم بها الدولة الصفويَّة لإسقاط الدولة التُّركيّة[٢].

خِلال حُكم العثمانيِّين للعِراق، لم يكُن يُسمَح بإقامة الشعائر الخاصّة بالشيعة، ومع ذلك أُدخِلَ تمثيل الواقعة إلى الكاظِمِيّة في نهاية القرنِ الثامن عشر، ودخلت النجف القرن الذي أتى بعده، فكانت تُمثَّلُ في باحات المساجد أمام الوُجهاء وشيوخ العشائر وبحضور الجيش التُّركيّ.

ولكنها ما لبث أن منعت على يد السلطات العثمانية في فترات عديدة، مما كان يعيد إقامة الشعيرة إلى البيوت وإلى الدهاليز لتقام في الخفاء[٣]..

فقد حدث مِرارًا وتكرارًا أن أصدر الوُلاة مراسيم بمنع القيام بالاحتفالات بيوم عاشوراء أو تحريمها، ممّا أجبر بعضًا من الشيعة على أن يُقيموا مجالس العزاء في بيوتهم، ولكن بصورة سرِّيّة خوفًا من السُّلطات الحاكِمة.

هـ – شيعة بلاد الشام

حين احتلّ السُّلطان العثمانيّ سليم الأوّل بلاد الشام عام ١٥١٦،

١ | **حركة الإصلاح الشيعي**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٢.
٢ | روبير بندكتي، **الشعائر بين الدين والسِّياسة في الإسلام والمسيحيّة** (بيروت: دار المشرف، ٢٠١٠م)، الصفحة ١٠١.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٠.



استأنف سياسة أسلافِه السلاجِقة تِجاه الشيعة. ولمّا تولّى السُّلطان سُليمان القانوني عام ١٥٢٠م، استطاع الحصول على فتوى تعتبِر الشيعة مارِقِين عن الإسلام، ونتيجةً لتلك الفتوى، حدثت مجزرةٌ مروِّعةٌ راحَ ضحِيَّتُها الآلاف من الشيعة في الأناضول وفي نواحي حلب بسوريا.

لقد كانت هذه السياسة جزءًا من الصراع المرير بين الدولتين الصفوِيّة الإيرانية والعثمانية التركية[١].

كان شيعة لبنان مُتأثِّرين بشكلٍ أو بآخر بما يجري من أحكامٍ ضدّ الشيعة في سائر الولايَات العثمانيّة. ولم يكن الفارِق في هذا المَجال، سوى في مساحات التضييق التي تشتدُّ حينًا وَبشكلٍ حادٍّ ولكن كانت تشهَدُ تراخِيًا حينًا آخر.

لم يفرق العثمانيون بين شيعي وفارسي، وكانوا يعاملون شيعة لبنان على أن «قتل فارسي واحد في الحرب أكسب أجرًا عند الله من ستين مسيحيًّا». وقد استمروا حتّى القرن الثامن عشر، يطلقون على الشيعة في جبل لبنان اسم «القزلباش» بعد أكثر من ثلاثة قرون من اشتهار هذا الاسم لدى أعدائهم الفرس[٢].

كذلك، بدأ العثمانِيّون يركِّزون عداءَهم التقليديّ على الشيعة اللُّبنانيّين انطلاقًا من تضخيم دورهم في نشوء الدولة الصفويَّة، فنُسِبَت كتاباتٌ إلى شيخٍ عامليٍّ تبيّن أنّه كان وراء أفكار الشَاه إسماعيل.

«ومن منطقة جبل عامل ظهر الطريد الشيعي، الرافضي الملعون عبد العال قائد المشاغبين ورئيس كهنة الضلال، التحق بالشيخ الأردبيلي إسماعيل ودعمه لنشر هذه التعاليم الباطلة، زاعمًا أنه شيخ الإسلام وهو في الواقع شيخ الكفر»[٣].

كانوا يُنكِرون أو يستكثِرون من أفعال الشيعة ولا سِيَّما الإيرانيِّين

١ | **الشعائر بين الدين والسياسة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٠.
٢ | **تاريخ الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.
٣ | **تاريخ الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.





وغيرهم، حين يزورون مقامات أئمَّتهم وأوليائهم ولا يحذون حذوَهم في هذا.

لم يكُن مصطلح قزلباش وحدَه المُستخدَم في وَسم الشيعة لإخراجهم من عُرَى الدين، فثمَّة مصطلحٌ آخر جرى إعادَة إحياؤه لايقِلُّ أهمّيّةً في دلالاته المُسوِّغَة لاضطهاد الشيعة. وفي هذا النَّحو يُؤكِّد السُّلطان سليم الذي أفتى سنة ١٥١٢م، بوجوب الحرب على الشيعة وجعلِها جِهادًا دينيًّا مُقدَّسًا وفرضًا إلهيًّا. يقول: «أنا ما جئت إليكم إلّا بفتوى عَلماء الأعصار والأمصار وأنا كنت متوجهًا إلى جهاد الرافضة والفجار، فلما اتفق الغَوري (سلطان مملوكي) مع الرافضة تركت الرافضة، وتوجهت إليه»[١].

في عهد سليم الثاني (١٥٦٦-١٥٧٤م) ومراد الثالث (١٥٧٤-١٥٩٥م)، استمرَّ وَسمُ الشيعة بالرَّفض وقد نَسَب إليهم مراد الثالث «الفسق والفجور وعدم إقامة الصلاةَ ولعن عمر وعثمان والإلحاد والزندقة والتعاون مع الصفويين»[٢].

في مقابل ذلك، كان على شيعة لبنان، اجتراحَ ما يؤُكِّد عُمق الصِّلة في تشيُّعِهم وولائِهم لأهل بيت الرسول محمّد (ص) فجرى استخدام لفظ (مَتاوِلة) ومعناه: مُت وَلِيًّا لِعَليّ.

هناك من يعتبر أن أول إطلاق لفظ متاولة عليهم واشتهارهم به، لم يكن قبل القرن الحادي عشر للهجرة، حيث كانت الفوضى ضاربة أطنابها في بلاد الشام، وإن كل فريق يعتمد على قوته بحيث انتشرت الحماسة الوطنية، فكان أبناء جبل عامل من الشيعة يلقبون أنفسهم ببني متوال بحيث جعلوه لقبًا خاصًا بهم لما فيه من الإشارة إلى مذهبهم[،] وكانوا في ذلك العصر يفتخرون بهذا اللقب[٣].

يرى شكيب إرسلان أن لفظة متاوِلة غير معروفة إلا لشيعة بر الشام بل لشيعة جبل عامل وجبل لبنانَ وبعلبك. ففي العراق شيعة لا يقال

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٥٦.
٣ | مجلّة العرفان، المجلّد ٢، الصفحة ٢٤١.



لهم متاولة، وفي بلاد العجم شيعة أكثر من كل محل ولا يقال لهم متاولة، وبين مسلمي الهند ملايين الشيعة ولا يعرفون بلقب متاولة. وفي دمشق محلة يقال لها الخراب سكانها من العلويّة ويقال لهم هناك «الروافض» ولا يقال لهم متاولة. فالشيعة في جميع بلاد الإسلام تحت ألقاب شيعة وعلوية وإمامية وجعفرية واثنا عشرية وغير ذلك. وكلمة متاولة مخصوصة بشيعة بر الشام[١].

٢- سياسة الانفراج

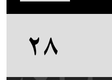
أ – تغيُّر الأوضاع في العراق

يُمكِن ردُّ الأسباب التي أدّت إلى السَّماح للجالية الإيرانيّة في النبطيّة بالإحياء العلنيّ للشعيرة الحسينيّة، إلى المناخات التي سادت بفعل المتغيِّرات الداخلِيّة، في مواقع رجالات الإدارة والسُّلطة، وبفعل مسار العلاقات بين السَّلطنة العثمانيّة ورعاياها التي مالت إلى التهدِئة جرّاء الضُّغوط التي تتعرَّض لها السَّلطنة. لقد قام السُّلطان سليمان، بعد احتلال جنوب العراق سنة ١٥٣٤م بترميم المشاهد المُقدّسة في النجف وكربلاء باعتبارهما يضُمّان المَشاهد المُقدَّسة، فزار الإمام الحسن العسكري (ع) في سامُرّاء. كذلك فإنّ المزارات الشيعيّة في الريف الأناضولي نفسه عرفت بعض التَّساهُل. ولكن هذا التساهُل بقِيَ مفقودًا ومقموعًا في سوريا ولبنان، كمقام السيِّدة زينب في دمشق ومقام النبي نوح في الكرك وغيرهما من المزارات المشابهة. لم يُعتَرف بهُويِّتها المذهبيَّة حتّى العصر الحديث. وهكذا فإنّ النُّذُر اليسير من التسامُح العثمانَيّ لم يصِل إلى بلاد الشام[٢].

غيرَ أنَّ سياسة التسامح لم تكن لتُعرَف لدى الوُلاة العثمانيّين مدًى زمنِيًّا واسعًا، فسُرعان ما كانت الأمور تعود إلى سابق عهدِها في القمع والاضطهاد.

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٥.
٢ | **تاريخ الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ٥٤.





غير أنّه بعدما بلغت سياسة التهديد والمنع أوجَها لدى الوُلاة العثمانيِّين، برزت تطوُّراتٌ لافِتةٌ أدَّت إلى الانفراج في إقامة المجالس الحسينيّة. بدأت هذه التطوُّرات مع سقوط داوود باشا عام ١٨٣١م وتعيين علي رضا واليًا على بغداد، حيثُ أخذ العزاء الحسينيّ بالنُّمو والتطوُّر تدريجيًّا، وذلك لأنّ الوالي الجديد علي رضا، كان أحد أتباع الطريقة الصوفيّة البكداشِيّة، وهي إحدى الطُّرق الصوفِيّة التي نشأت وتطوّرت في تركيّا في القرن الثالث عشر ميلادي. وكان البكداشيّون يميلون إلى التشيُّع ويُقدِّسون الإمام علي بن أبي طالب (ع) والأئمّة من أولاده.

وعندما سمع الشيعة في بغداد بقدوم علي رضا باشا (١٨٣١ – ١٨٤٢م)، أرسلوا إليه سبعة من وجهائِهم لاستقباله في الموصل، وبعد أن التقُوه شكوا إليه أحوالهم وحدَّثوه عن إقامتهم مجالس العزاء في سراديب البيوت. وقد طمأنَهم ووعدهم بإقامة المجالس فوق سطوح المنازل، وهو ما حدث، وقد كان الوالي علي رضا يعتكف في شهر محرّم من كلّ عام، فيُغلِق قصره ويستمع إلى الشاعر صالح التَّميمي وهو يلقي عليه قصائد يَرثي بها الإمام الحسين(ع)[1].

ومن العراق إلى تركيّا نفسها حيث كان إيرانيّو اسطنبول إلى حوالي سنة ١٨٦٠م يُحيون ذكرى الإمام الحسين في محرّم سرًّا في منازلهم، وكانوا يتعرَّضون للعقوبة إذا ما ضُبِطوا وهم يُقيمون مجلس عزاء.

غير أنّه كان قد تحسّن وضع الطائفة الشيعيّة في اسطنبول في نهاية القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني حيث كان الجوّ يتّجه إلى التقريب، وهو ما أدّى إلى الانعكاس نسبيًّا على لبنان.

إزاء ذلك أخذت مجالس العزاء بالتطوّر والانتشار في العراق في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. فقد نشأت مواكب العزاء

١ | **الشعائر بين الدين والسياسة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٢.

الحسيني، وهي مسيرات شعبيّة للاحتفال بالذكرى وتُقام في الأيّام العشرة الأولى من محرّم، وكان أوّل تلك المواكب موكب اللَّطم الذي يتكوّن من مجموعاتٍ من الرجال الذين يضربون بأيديهم على صدورهم المكشوفة.

وقد استمرّت الاحتفالات على هذا المِنوال في العراق في أثناء [حكم] الوُلاة العثمانيين الذين جاؤوا بعد علي رضا باشا، إلى أن تسلّم الوالي العثمانيّ مِدحت باشا حُكم العراق بين (١٨٦٨ – ١٨٧١م) وقام بعدّة إصلاحاتٍ منعَ على أثرها مواكـــب العزاء في شهر محرّم وهدّد بمعاقبة كلٍّ من يقيم هكذا مواكب[١]. ولكنّها عادت واكتسبت في نهاية السيطرة العثمانيّة ظُهورًا كبيرًا في العتبات المقدّسة في العراق وقد استمرّت في تعاظُمِها بعد سقوط الدولة العثمانيّة[٢]. وعلى هذا الأساس فمنذ سنة ١٨٩٠ تعاظمت إقامة الشعائر في عاشوراء في الوقت الذي كانت تنظر فيه الدولة العثمانيّة بعين القلقِ إلى المدِّ الشيعيّ في العراق و [إلى تشيُّع] بتشيُّع القبائل وتعاظُم أثر المجتَهِدين على الناس إلّا أنّها لم تكن تستطيع القيام بإيقاف ذلك[٣].

ب – سياسة الانفراج مع الإيرانيِّين

بعد مدحت باشا شهدت المجالس تطوُّرًا بارزًا وكان عددٌ من الزوّار الأجانب الذين زاروا العراق، قد أشاروا في مُذكَّراتِهم إلى مراسيم العزاء التي كانت تجري في كربلاء والنجف. وكان بينهم السائح الإيرانيّ المُتصوِّف حاجي ميرزاده الذي زار النجف عام ١٨٨٧م، ووصف مجالس العزاء في مدينتين وكربلاء بأنّها مجالس لم تقتصر إقامتها في البيوت فحسب، وإنّما امتدّت إلى المساجد والمدارس الدينيّة وحتّى أضرحة الأئمة (ع).

كان نادر شاه في النُّصف الأوّل من القرن الثامن عشر قد دعا

١ | **الشعائر بين الدين والسياسة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٣.
٢ | **حركة الإصلاح الشيعي**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٩.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٩١.





العثمانيِّين إلى الاعتراف بالمذهب الجعفَري مذهبًا خامسًا في الإسلام. ورُغم أنّ المحاولة فشِلت لكنّها كانت قد كسرت واقع التأزُّم بين الإيرانيِّين والعثمانيِّين.

إذ بعدها قام العثمانِيّون ابتداءً من القرن التاسع عشر بالدعوة إلى التقرُّب من الشيعة، في إطار خطّةٍ تهدف إلى حماية السلطنة من المخاطر الخارجيّة. ثُمّ كانت السياسة القائمة على الوحدة الإسلاميّة التي اتّبعها السلطان عبد الحميد الثاني تهدف إلى المصالحة بين السُّنّة والشيعة لجعلِهما تحت رايتِه باعتباره قائد المسلمين، ولذلك كان يُوجِّه جهودَه إلى توثيق التحالف مع الإيرانِيّين.

من ناحية أخرى كان اعتماد الدستورَين الفارسي والعثماني من العوامل التي قربت بين مناصريهما من الجهتين أكثر من دعوات عبد الحميد. وبعد إخفاق الحركَة الدستورية في إيران عام ١٩٠٩ انصرف العلماء الشيعة وغيرهم من مناصري الحركة، إلى «تركيا الفتاة» التي كان من أهدافها الدعوة للوحدة بين المسلمين[١].

٣- وظيفة الشعيرة في العهد العثمانيّ

أ-البنية الدينيّة للدولة العثمانيّة

لمعرفة وظيفة إحياء الشعيرة الحسينيّة لا بُدّ من التوقُّف حول كيفيّة إعادة إنتاج الهُويّة لدى الشيعة باستكشاف بعض عناصرها المكوِّنة وكيفيّة تمَوضُعِهم في ظلّ البيئة الدينيّة العامّة.

فالدولة العثمانيّة، كانت دولةٌ عسكريّةٌ إقطاعِيّة، ولكنّها تُعَدُّ دولةً دينيّةً. فرَأسُ الدولة هو الخليفة، وبُنيتهَا الإداريّة والإقطاعيّة استندت إلى جهازٍ دينيٍّ يتدرّج عبر هرمِيّةٍ في الأقاليم والولايات وصولًا إلى عاصمة السلطنة حيثُ قَصرُ شيخ الإسلام أو المفتي الأكبر الذي كان يُساهِم عن قربٍ في تدعيم حُكم السُّلطان وإضفاء طابِع الشرعِيّة الدينيّة عليه.

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٦.



وقف المُفتي الأكبر على رأس الجهاد الديني وعُهِدَت إليه مسألة تعيين القضاة العسكريِّين والشرعيِّين والمُفتين في أنحاء السَّلطنة. كان السلاطين يستشيرون رجال الدين في الكثير من الأمور ويحاولون أن يدعموا أعمالهم ويُبرِّروا تصرُّفاتهم بفتاوى شرعيّةٍ يستَحصِلونها من هؤلاء.

كان للجهاز الدينيّ موقعٌ خاصٌّ في هيكليّة السلطة وكان يتشكَّل في كلِّ ولايةٍ من العناصر التالية:

القُضاة، المُفتين، نُقَباء الإشراف، خُطباء المساجد، أئمّة الصلاة، المؤذِّنين، السادة أو الأشراف نسبةً إلى تحدُّرهم من سلالة الرسول (ص)[1].

استنادًا إلى هذه التراتبيّة في السلطنة العثمانيّة، استفادت السُّلطات في الولايات من العناصر التركيّة وغير التركيّة من المسلمين الذين تبوّأوا تلك المناصب وقاموا بدور فعّال بتدبير شؤون الدولة وتمتّعوا بسلطة معنويّة كبيرة أقلُّ ما يُقال فيها أنّها ساهمت في تدعيم وجودها الاجتماعيّ وتوفير مظلّة الاعتراف لمذاهب إسلاميّة دون غيرها وبالخصوص للمذهب الحنفيّ.

أما الشيعة فوفقًا لهذه التراتبيّة فلم تشملهم تلك العناصر الرسميّة التي من شأنها الإسهام في الإدارة انطلاقًا من بنيتها الدينيّة وتوفير مستلزمات إدارة أحوالهم الشخصيّة وفقًا للمذهب الشيعيّ. وبذلك تكون الدولة التركيّة قد أسهمت في عزل الطوائف المغايِرة للمذهب الحنفيّ، الأمر الذي يدفع هذه التنوّعات إلى التمسّك بهويّتها. وعلى هذا النحو كانت الشعيرة الحسينيّة لدى شيعة لبنان إحدى العناصر التي يُعين على تأكيد حضور هذه الهُوية في ميدان التنوّع .

ب- أحوال شيعة جبل عامل وبعلبك

تِبيانًا لما سبق، نقف عند بعض الكتابات التي تعكس أحوال الشيعة

١ | عبد الكريم رافق، **محطات في تاريخ بلاد الشام** (بيروت: منشورات جامعة البلمند، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٨.





من منظور السلطة المركزيّة، وهي كتابات تكشف عن نظرة استعلائيّة لكلّ ما يرمز إلى الخصوصيّة الشيعيّة وليس إلى الشعيرة الحسينيّة وحدها.

فتَحتَ رعاية وإشراف والي بيروت عزمي أفندي، بدأ العمل على وضع دليلٍ علميٍّ مدنيٍّ يستفيد منه موظّفو الحكومة وطبقات الأهلين، انتخب الوالي لهذه الغاية رفيق بك التميمي مدير المكتب التجاريّ في بيروت ومحمد بهجت بك المدير الثاني في المكتب السلطانيّ، وأرسلهما إلى القسم الجنوبيّ في الولاية.

ولتنفيذ المَهمّة طاف المبعوثان مناطق (سلفيت، نابلس، طولكرم، حيفا، عكا، صور، صيدا، النبطيّة، طبريّا...) فتتبّعا تلك الجهات مقتبسين من الآثار العلميّة والأدبيّة ثمّ وجدا الحاجة إلى نشر حصائلهما فكتب رفيق بك المباحث الجغرافيّة والتاريخيّة والصناعات والمعارف وطبقات الأمم وحالات الطوائف والأديان من مسيحيّة ويهوديّة ودرزيّة. وكتب بهجت بك عن الأحوال الروحيّة والأخلاقيّة ومباحث الألسنة والآداب والصنائع النفسيّة.

وقد كان للشيعة نصيب مما كتبا لا سيّما في وصف أحوالهم الاجتماعيّة وممارساتهم الدينيّة وآدابهم مع الكثير من التحامل على الطائفة[1].

يصف أحدهما رؤساء المتاولة أنّهم «منحطون في مواقعهم الاجتماعية من حيث العلم والكتلة البشرية التي يحكمون عليها».

ينتقل حال الوصف بعد ذلك، إلى العلماء الدينيِّين وهو وصف لا يخلو من انتقاصٍ لحال هؤلاء كضحالة التحصيل وتلقيناتهم المشفوعة بدوامِيّة النفوذ على العامّة ورضا الرؤساء.

يقول:

إن الغايات التي يلقنها العلماء للعامة لا تتجاوز حدود اختفاء الخليفة

١ | محمد رفيق بك ومحمد بهجت بك، **ولاية بيروت القسم الجنوبي**، الطبعة ٣ (دار لحد خاطر، ١٩٨٧)، الصفحة ٥.





الأخير من الأئمة الاثني عشر في سامراء.. ومن ثم يعرج في سطور لاحقة وبكلمات تستزيد من الوصف بحيث يبدو لقارئ السطور مديحًا باديًا يعكس حيادية البحث العلمي الرصين، لكن لا يلبث هنيهة حتى يجد كوامن الإسقاطات المتحيزة النابعة من موقع الوظيفة في سلك الإدارة العثمانية والانتماء المغاير في المذهب. والبارز من هذا المضي والاستطراد حول دور العلماء، أنهم كما جاء في الكتاب «يحبون أن تكون لهم مؤلفات تصف ببلاغ عظيمة الحق وقداسة الأئمة الاثني عشر، وترحب بقدوم المهدي المنتظر وتتغنى بمدائح بكواتهم ولا يقوم من بينهم بهذه الأعمال سوى العلماء. وهذه الغاية يسعى إليها علماء الشيعة بل ليس لهم صنعة سواها فإذا كسدت هذه الصناعة لا يمكنهم أن يجدوا شيئًا من النفوذ الذي نالوه من البكوات بل أنهم يفقدون مقامهم العالي بين الأمة، ليخلص إلى أن ما يكتبه هؤلاء لا يتعدى حدود هذه الدائرة[1].

لا ندري ما الذي يريده الكاتبان للعلماء من دور غير تعظيم الشرع وإظهار عظمة الحق، وإبراز خصوصيّاتهم في تعظيم الأئمّة والترحيب بقدوم المهديّ المنتظر الذي لا ينفرد فيه الشيعة وحدهم بين المسلمين.

وأمّا لجهة إظهار الاحترام من البَكَوات والعامّة للعلماء فمن غير المعلوم عمّا إذا كان الكاتبان يريدان استبدالهما بتعظيم الوالي والسلطان ورجالات السلطة في مقاماتهم العالية، وإلّا فما هي المَنقصة في ذلك الودّ والتلاحم بين أبناء القوم أنفسهم.

جراء العودة إلى الوراء ردحًا من الزمن في وصف أحوال جبل عامل سرعان ما يظهر التناقض لدى الكاتبين بين ضحالة علمية آنية وغنى ووفرة علمية على نحو ولو غير مقصود في أحوال القرن الحادي عشر الهجري ليذكرا العلماء الذين اشتهر في هذا الدور وما بعده كالشيخ محمد بن مكي الجزيني، والشيخ زين الدين الجبعي، والشيخ بهاء الدين العاملي، وغيرهم، ويقتفيا أدوارهم وغنى مؤلفاتهم

١ | **ولاية بيروت القسم الجنوبي**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٦ .





العلمية في ميادين الفقه والعقيدة والتشريع وعلم الحديث والتفسير، ثم ليستقر الحال معهما على الأدوار الراقية والتقدير لإعداد النابغين التي تقدر بمائتين أو ثلاثماية[١].

ثمّ ينتهي الدور إلى علماء معاصرين كالشيخ سليمان ظاهر والشيخ أحمد رضا وأدوارهم ونتاجاتهم في التأليف والكتابة ولشعراء كانوا ما يزالون أحياء.

لا ندري كيف يستقيم الوصف بين الجمود والانحطاط المذري، وبين واقع يفرض ذاته على الكاتبين، ولا يجد له من تجسيد وربط مع الغايات والإسقاطات، إلا الخروج بنتيجة لا تجد لها سندًا وشرحًا مقنعًا سوى الاستنتاج الواهن والمفتقد إلى أرضية تعكس الجوانب المنطقية في تلك الاستنتاجات التي تنتهي إلى أن أدبيات المتاولة، لا يوجد لها مميزات تجعلها مستقلة بذاتها. وإذا ما نزع منها الآثار العلمية والأدبية والتأليف لا يبقى فيها إلا القليل مما يصح أن يطلق عليه اسم صناعة، ويجب أن تقال باستهزاء أدبي[٢].

ثمّ يمضي الوصف: «وفي كل قرية جامع للمتاولة يسمى (حسينية) وليس فيه مأذنة أو منبر». وبعد الاستفاضة في الوصف عن أحوال الشيعة الاجتماعية وممارساتهم الدينيّة، فالأوصاف لا تخلو من تحيُّزٍ كبيرٍ ونظرةٍ دونيّةٍ. وبخصوص عاشوراء، يعرِّجان على القول «يقيم المتاولة في أوقات معينة مآتم للإمام الحسين في النبطيّة وصور ومرجعيون. وفي صيدا يقرأ الشيعة مرثية الحسين ويسمونها تعزية». على هذا الأساس وحتّى ذلك التاريخ، نجد أنّ الشعيرة الحسينيّة التي كان يشملها المنع لم تكن لتتفرّد بالاستهجان وإنّما كلّ ما يرمز إلى عناصر الهويّة الإيمانيّة للشيعة.

لم تكن الأحوال الدينيّة لشيعة بعلبك الهرمل، أفضل حالًا من شيعة جبل عامل لجهة عدم الاعتراف لهم بدور دينيّ بشكل رسميّ. ولذلك كان على الأمراء الحرافِشة اختيار علماء دين شيعة

١ | **ولاية بيروت، القسم الجنوبي**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٨.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٣٢٠.





للاضطلاع بدور الإفتاء، لكن عملهم كان شعبيًّا لم تقرُّه تركيا، وكان المفتي يتقاضى تعويضًا من الحرافِشة لا من الأوقاف الإسلاميّة.

ومن بين هؤلاء العلماء السيد حسين الحسيني آل مرتضى المولود في دمشق والمتوفّي سنة ١٨٤٢.

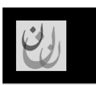
كان قد اتّصل بالحرافشة فَراقهم منطقه وتطلعوا إليه ليكون عالم الشيعة الجعفريّة، فجعلوه مفتيًا شعبيًّا تحدِيًا لتركيا التي حصرت الإفتاء الرسمي بالمذاهب السنية، ورفضت إحداث مركز للإفتاء الجعفري. وبذلك حقق الحرافشة إفتاءًا شعبيًّا أثناء حكمهم عندما اختاروا علماء شيعة وأولوهم الإفتاء وعلى رأسهم السيد حسين مرتضى. وبما أن تركيا رفضت إصدار مرسوم يقره مفتيًا، فيتقاضى راتبًا من الأوقاف الإسلامية، ظل عمله شعبيًا، ولم يصدر تواقيعه باسم الإفتاء أو القضاء[١].

ظل حتى وفاته يقوم بالإفتاء والوعظ والتعليم ما أحدث حركة علميّة أمنت وجود العلماء الشيعة في بعلبك بانتظام ليخلفه ابن السيد محمد بعد وفاته عام ١٨٤٢[٢]. وخارج هذا السِّياق لم يكن علماء الدين من الخَلَف أو السَّلف ليعمَدوا إلى إنتاج مشروعٍ سياسيٍّ خاصٍّ خارج التكوين السُلطَوي العامّ، بل على العكس من ذلك تميّزت العلاقة مع مكوّنات السلطة بكَونِها علاقاتٍ لم تكن خارج المألوف.

يكشف شعر السيّد حسين مرتضى عن اتّجاهات تلك العلاقة القائمة مع مواقع السلطة فقصائده توزّعت بين أمراء دمشق وبعلبك وجبل عامل والأمير بشير الشهابي وإبراهيم باشا المصري.

وضع بضع قصائد إلى جبل عامل، واتّصل بالأمير محمد الناصيف ابن الأمير ناصيف النصّار وهنّأه بالعودة إلى جبل عامل، بعد أن أنزل أحمد باشا الجزّار بآل نصّار الشدائد وأخرجهم من بلادهم وصادر أملاكهم.

١ | **ولاية بيروت القسم الجنوبي**، مصدر سابق، الصفحة ١١٧.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ١٧٧.





لما ورد إبراهيم باشا إلى بعلبك سنة ١٨٣٢ أنشده السيد حسين قصيدة فيها معاني الشجاعة والكرم وحسن السياسة، وحصلت لقاءات بينه وبين إبراهيم باشا[١].

أكثَرَ من قصائدِه للحرافِشة، عُثِر منها على ثلاث قصائد في ذكر الأمير أمين الحرفوش والثانية في قبلان والثالثة في جهجاه.

خصائصه المدحية تميزت بمواصفات الممدوح في منصبه السياسي الأمراء الحرافشة، الأمير بشير فهم رجال سياسة وسيف وعلم وعدل[٢]. لم يكن فعل المُهادنة هو حال من شغل مواقع وظيفيّة كالافتاء بقدر ما هو حال رجال الدين عمومًا لجهة دورهم في الإفتاء والوعظ والتعليم في نطاقٍ محدودٍ ولعددٍ قليلٍ من الأفراد، ولم يعمد هؤلاء إلى تطوير إقامة الشعيرة الحسينيّة لعدم توفّر المناخات الملائمة خلال الحقبة العثمانيّة. كلّ ما في الأمر هو استعادة الزمن التاريخي لعاشوراء. استعادة مشفوعة بإبراز مظاهر الحزن والتي راحت تبرز لدى علماء الدين ومن خلال أبياتٍ وقصائد في الشعر الحسينيّ والتي تفصح عن مشاعر الانتماء والحب لآل بيت النبي (ص).

فالسيّد زين العابدين العلواني الحسيني آل مرتضى (١٧٣٩م) من أجلاء سادات آل مرتضى في مدينة بعلبك. يُشكّل أحد الأمثلة من خلال شعره في التوسّل والدعاء:

إلهي بحق المصطفى خير الورى	وحيدر والزهراء خير نساء
وبالحسنين السيدين كلاهما	صفا لهما حبي وعقد ولائي
وبالتسعة الهادين من آل أحمد	غياثي لذي الباري وركن رجائي

ويصُحُّ الأمر نفسه مع الشيخ حسين زغيب (شمس العراقيِّين) ١٨١٥ - ١٨٧٧ وهو جد الأسرة العلمية التي نشأت في يونين خلال القرن التاسع عشر وامتدت إلى القرن العشرين وحملت أعباء

١ | حسن عباس نصر الله، **تاريخ بعلبك**، (بيروت: مؤسسة الوفاء)، الجزء ٢، الصفحة ١١٨.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ١٢١.



تنشيط العلوم في بلاد بعلبك[١].

أسَّس في قريته مدرسة دينيّة حوالي عام ١٨٥٤، هي الأولى في بعلبك التي درسّت الفقه على المذهب الجعفري، وكذلك في إحياء المجالس الحسينية.

له ديوانٌ شعريٌّ مخطوطٌ ضمَّ تسعًا وعشرين قصيدةً في رثاء الإمام الحسين وقصائد في مدح النبي محمد (ص) والإمام علي (ع).

كيف لا أبكي من بكته السماء　　لست وافٍ وأين مني الوفاء
بالدموع وأين منها الولاء　　أي عذر لأعين باخلات
لقتيل بكت له الأنبياء　　كيف لا تسكب العيون دماء

خارج إطار المديح والرِّثاء، لم يكن الشعر الحسينيّ ليَفصَح عن دلالات سياسيّة، كما لم تكن قد نشأت حالةُ تمايُزٍ حادٍّ مع الدولة العثمانيّة لتدفع إلى البحث عن خطابٍ يستلهِم من عاشوراء معنى سياسيًّا ينفي عن السلطة شرعيّتها، ويدعو إلى تقويمها أو تغييرها. فالقاضي الشيعي حسين مرتضى، مارس دوره في نطاق الأحوال الشخصية للشيعة في مدينة بعلبك وحسب والشيخ خليل العميري[٢] قام بالدور نفسه في الهرمل، ولم يكونا قد سعيا لتجاوز هذا الدور إلى توظيف عاشوراء في الميدان السياسيّ.

على أنّه مع عدم وجود خطابٍ سياسيٍّ عاشورائيٍّ، كانت مناسبة عاشوراء حاضرةً لدى علماء الدين ولدى الجماعات القرابيّة. ولكنّ حضورها لم يتعدَّ حالة الاستذكار الموسميّ. فحين يحلُّ زمن المناسبة، لم يكن ثمّة مظاهر احتفاليّة جماعيّة عامّة، بل كل ما في الأمر، أنّه في حال توفّر أحد الأشخاص ممّن سبق له تحصيل العلم في الكتاتيب، أو تمكّن من الاطّلاع على الأشعار والسيرة الحسينيّة من كتب الشيعة، يقوم بتلاوتها مداورة بين عدة منازل بصوت منخفض مصحوب بالتوجّس والخوف من حضور رجال الشرطة

١ | **تاريخ بعلبك**، مصدر نفسه، الصفحة ١٣١.
٢ | مقابلة مع الشيخ جعفر المهاجر، مؤرخ وقاضي سابق في المحكمة الشرعيّة في بعلبك.



العثمانيين[١].

ومع هذه المحدودية في تلاوة مجالس العزاء، ثمة مظاهر طقوسيّة كانت سائدة تقوم على منظومة من الالتزامات، قوامها الامتناع عن سلوكات تتنافى مع الطبيعة المأساويّة للمناسبة، وأخرى تؤكد الارتباط بشهيد كربلاء، كالامتناع عن الزواج في أيام عاشوراء، وعن إقامة الأعراس والمظاهر الاحتفالية، ويصل ذلك إلى الاستنكاف عن الاستحمام وارتداء الملابس الجديدة، وصنع الحلويات وشراء أي جديد[٢].

مهما يكن من أمرٍ، فإنّ هذه المظاهر الطقوسيّة لعاشوراء، وإن كانت تعبّر عن حالة من الوفاء الممزوج بالأسف والحزن، إلّا أنّها لم تكن لترتقي بالمناسبة لإنتاج خطاب يخرجها من تاريخيّتها، إلى الواقع السياسيّ لإسقاطها عليه. لقد بقيت عاشوراء، تعبّر عن نفسها كحادثة في التاريخ يجري تكرارها لدى الشيعة وفقًا لقواعد ثابتة، قوامها الاستذكار المشحون بعاطفة الحزن، دون أن يتعدّى ذلك إلى التأثير في إشكاليّة السلطة أو النظام السياسيّ في لبنان.

د- تأكيد الهوية والانتماء

حاول بعض الدارسين، الوقوف على عالم الطوائف بوصفها تكوينات متمايزة عن الكل الاجتماعيّ، واستكشاف العلاقة التي تحكمها بالسلطة، وبالمكوّنات الاجتماعيّة المغايرة في خصوصيّتها الثقافيّة. كذلك ثمّة مقاربات حاولت الولوج إلى داخل هذه التكوينات بالاستناد إلى العناصر المكوّنة لهويّتها ولخصوصيّاتها الثقافيّة.

في كتابه **إمامة الشهيد وإمامة البطل** يرى فؤاد إسحاق الخوري في دراسته الأنثروبولوجيّة أنّ عالم «الإمامة» هو عالم الطوائف المنكفئة على ذاتها، والأسيرة لنصّها المعتقدي الذي ينشد على الدوام ويتفاوت في الحدِّة، مثل العدل والكمال الدينيّ، التوحيد والسرِّ

١ | مقابلة مع (ح ر)، معمر من بعلبك.
٢ | مقابلة مع (م ح).



الإلهيّ والشرعيّة. وأنّ الطوائف كانت ولا تزال، تسعى إلى بلوغ مُثُلها العليا في الحكم والتنظيم والعبادات كالشيعة الاثني عشريّة، الزيود، الإباضيّة، العلويِّين والدروز... والموارنة من مسيحيّي لبنان، وليضعها بإزاء عالم الدولة التاريخي عند أهل السُّنة، الذي قام نموذجه المخصوص على مبدأ الشورى والإجماع حول السلطان «الغالب».

وفي سياق دراستِه الأنثروبولوجيّة، يخلص في استنتاجاته التفارقية المتقابلة، إلى أن الطوائف تعيد إنتاج أشكال انتظامها الديني والاجتماعي العام على قاعدة الاستقلالية، إضافة لإيديولوجيا ألوهية غيبية، تؤدي بهذه الطوائف، إلى أن تصبح مجرد تجمعات بشرية «دهرية» أي ذات مسار زمني تكراري ودائري، كونها عاجزة عن التجسد في نموذج سياسي يتلاءم مع معطيات وخصائص الدولة ذات السيادة[١]. ومن خلال العنوان الذي حملته هذه الدراسة، إنّ هذه الخصوصيّات ومنها الشيعة، تحمل أبعادًا سياسيّة أكثر من كونِها تسعى عبر فهمها لنصِّها الدينيّ إلى إبراز هويّتها وتأكيد انتمائها لمعتقدها. ورغم أنّ فؤاد إسحاق الخوري لم يدخل إلى تفاصيل النصوص الخاصّة بالطوائف لكنّه جعل منها تكوينات جامدة ورهينة فهمها التاريخيّ لإشكاليّة العلاقة بين الدين والدولة.

من جهة أخرى، ثمّة من حاول الولوج إلى داخل عناصر التكوين الثقافيّ لدى الشيعة من خلال مقاربة إحياء الشعيرة الحسينيّة للوقوف على البعد الوظيفيّ الذي ينطوي عليه هذا الإحياء.

ومن أبرز المقاربات، تلك التي قام بها فردريك معتوق حيث عكَف على رَصد ودراسة طريقة الإحياء من خلال التمثيل المسرحيّ لواقعة عاشوراء في النبطيّة. وقد رأى أنّها كانت قُبَيل القرن العشرين وحتّى عام ١٩١٨م بمثابة تظاهرة شعبيّة مُناهِضة للسلطة القائمة ومُعادِية للحكم العثمانيّ. حيث إنّها كانت تنسِج بصمتٍ ردّ فعل سياسيّ على القمع المذهَبيّ الذي كان يمارسِه الحكم العثمانيّ تجاه

١ | محمد حسين دكروب، **أنثروبولوجيا الحداثة العربيّة** (بيروت: معهد الإنماء العربي ١٩٩٢م)، الصفحة ٩٩.

سكّان جبل عامل الشيعة. ويُستدَلُّ على ما ذهب إليه، أنّ معادلة الصِّراع في التمثيليّة، حيث كان يرتدي الشِّمر فيها ملابس العسكر العثمانيّ وفيه إشارةٌ صامتةٌ ولكن بلغة الدلالة لمعادلة السلطة القائمة على الأرض، وبأنّ الكلام الذي يدور حول حادثة كربلاء رغم حصريّته، إلا أنّه يدخل على سبيل الدلالة في إطار الحدث السياسيّ المعيشيّ[١].

غير أنّنا نجد أنّ هذا الاستدلال على البعد السياسيّ والمذهبيّ بالاستناد إلى لباس العسكر العثمانيّ في الصف المعادي للإمام الحسين يعوزُه الكثير من الدلائل للوقوف على مُرتكزات صلبة.

فاللِّباس لا يُعبّر بالضرورة على الإسقاط المذهبيّ بقدر ما يعبر عن الاستعارة الموضوعيّة والواقعيّة باستلهام الزيّ الرسميّ في حاضره وإقرانه بالزيّ الرسميّ المعادي للإمام الحسين باعتباره يمثّل السلطة الرسميّة عبر عسكرها في مقابل غير العسكريّين الذين يمثّلون السلطة. وإذا ما تمّ أخذ الأمر على نحو الجمع، فهو لا يعدو عن كونه انعكاسًا لواقع الحال لا سيّما أنّ من يقوم بتمثيل شخصيّة الحسين لا يَرِد له ذكرًا في رواية فريدريك معتوق على أنّه يُقلِّد الإمام الحسين فيَ لباسه أم أنّه يرتدي لباسًا أقرب ما يكون إلى انعكاس الواقع بدلًا من استلهامه كما هو عبر التاريخ.

على أيّ حال، ولفهم إحياء الشعيرة من خلال العمل المسرحيّ في النبطيّة أو في عموم مناطق الشيعة أنّه بمثابة ردّ فعل مذهبيّ ضد السُّنّة، كان لا بدّ من وضعه موضع الاختبار والرصد الدقيق لحال الواقع الموضوعيّ الذي يعكس علاقة الشيعة بالعثمانيِّين والوقوف على تفاصيلها لناحية طرفَي العلاقة.

فمن ناحية العثمانيّين، لم يكن فريدريك معتوق غافلًا عن معامُلتهم للشيعة على أساس مذهبيّ ودمجهم المسألة السياسيّة بالمسألة الدينيّة. وهو ما أفضى إلى منعهم من إحياء عاشوراء طوال سنوات

١ | فريدريك معتوق، **مدخل إلى سوسيولوجيا التراث** (بيروت: دار الحداثة ٢٠٠٦م)، الصفحة ٨٦.



عديدة حيث كانت تقام المناسبة سرًا[١]. مع ذلك لم يبرز التساؤل عن اقتصار التمثيل المسرحيّ للواقعة على بلدة النبطيّة، في حين كان عموم شيعة جبل عامل والمناطق الأخرى، يعيشون في ظلّ ظروف مماثِلة.

٥ - الهويّات والدولة الأمّة

قد توحي السُّطور السابقة أنّ الشيعة، ليسوا سوى تشكلاتٍ اجتماعيّة دينيّة منكفِئة على نفسها. وإنّ الطائفة قد استمدّت هذا الانكفاء من مغايرتها الثقافيّة وتعارُضِها الجوهري مع السلطة السياسيّة المعقودة اللواء للسُّنَّة. علمًا أن المغايرة إن وجدت فلم يتفرد فيها الشيعة. ولا سيما إذا برز من السلطة ما يمكن عَدَّه متعارضًا مع الشرع الإسلاميّ خصوصًا من السُّنَّة أنفسهم.

ففي الوقت الذي عدَّ فيه العلماء السُّنّة الدولة العثمانيّة بمثابة «الدولة الأمّة» غير أنّ بعضهم كان قد أعطى الولاء للوطن أولويّة على الولاء للدولة، خصوصًا إذا ما أخلت قوانينها وممارساتها بمبادئ الشريعة الإسلاميّة.

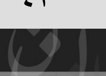
هؤلاء العلماء السنّة، كانوا يشيرون إلى أن بلادهم هي بلاد العرب تمييزًا لها عن بلاد الروم من حيث أتى العثمانيون الذين أشاروا إليهم بالأروام نظرًا إلى احتلالهم بيزنطة التي عرّفها العرب ببلاد الروم[٢].

وقد أشار أصحاب كتب التراجم والأخبار من العرب السوريِّين إلى بلادهم بأنّها «بلاد العرب» وأنّها «بلاد الشام» كما جاء في كتب الرحّالة العرب حين وَصفوا انتقالهم من «بلاد مصر» إلى «بلاد الشام» ومنهم أسعد اللقيمي الدمياطي والشيخ عبد الغني النابلسي، كما أشار الإخباريّون السوريّون إلى السلطان العثمانيّ بأنّه «ملك الروم» وقلّما ذكروه بأنه خليفة، في حين أشاروا إلى استانبول أنها

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

٢ | **محطات في تاريخ بلاد الشام**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.





دار الخلافة[١]. وتأكيدًا للشعور القومي يؤكّد الشيخ النابلسي أولويّة العرب في الإسلام، ودورهم الرائد فيه مُستشهدًا بحديثٍ نبويٍّ «قال رسول الله (ص): أحبوا العرب لثلاث: لأنه (أي النبي) عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة عربي»[٢]. وإذا ما حسبنا أهمّيّة هذا الكلام الصادر عن الشيخ النابلسي وهو مفتي دمشق الحنفي وكبير متصوّفيها، ثمّة كلام آخر من مفتي دمشق الشافعي في القرن السابع عشر كان قد سبق الشيخ النابلسي، وقد تنبّه إلى الوضع السيّئ الذي أصاب البلاد بسبب تردّي الأوضاع الاقتصاديّة وازدياد الاضطرابات في المناطق المجاورة لدمشق من قَبيل ثورة الأمير فخر الدين المعني الثاني (١٥٩٠-١٦٣٥) ثم مقتله بأمر من السلطان مراد الرابع عام ١٦٣٥. جميع هذه الاضطرابات جعلت نجم الدين الغزي يتساءل عن أسباب تأخّر هذه الأمة، بتأليفه كتاب من سبعة مجلدات بعنوان **حسن التنبه لما ورد في التشبه** بين فيه تأخر الأمة وضرورة التشبه بالمحسنين من الأمم السابقة[٣] وضرورة تنمية الفكر الواعي لأوضاع الأمة وتطويرها وقد أعطى الغزي لمؤلفه بعده العربي متهمًا العجم والروم بأنهم من أسباب تخلفها[٤].

وقد برز بين العلماء الذين شجبوا الظلم مفتون من مختلف المذاهب، وعلماء مشهورون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل المفتيين الشافعيين محمد نجم الدين الغزي، وتقي الدين الخطي، والمفتيين الحنفيين خير الدين الرمليّ وعبد الغني النابلسي، واشترك مع هؤلاء المفتين المشهورين في شجب الظلم، مفتون من المذهبين الأقل عددًا بين سكان بلاد الشام، وهم من الحنابلة والمالكية[٥].

لقد اتّهم هؤلاء العلماء الإقطاعيِّين السباهيَّة بفرض ضرائب

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.
٢ | **محطات من بلاد الشام**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.
٤ | المصدر نفسه، الصفحة ٣١.
٥ | المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

غير قانونيّة على الفلّاحين، وكان السباهيّة يبرزون، في المحكمة الشرعية، ما عُرِف بدفاتر الإقطاع التي سجّلت فيها أسماء الفلّاحين الهاربين لملاحقَتهم.

لقد أيّد العلماء هجرة الفلّاحين ما أسموه «أوطانهم» أي قراهم اتِّقاءً للظلم. فلقد أباحَ مفتي دمشق الشافعي تقي الدين الحصني للمضطهدين من الفلّاحين هجرة أوطانهم. ورغم أنّ المفتي الشافعي يعدُّ أنّ «الداعي للإقامة حب الوطن» لكنّه يقول: «وما يخرج الإنسان من بلدته التي هي أصل وطنه إلا لأمر عظيم كي ينجو من العذاب إذ محبة الوطن مستولية على الطباع»[١].

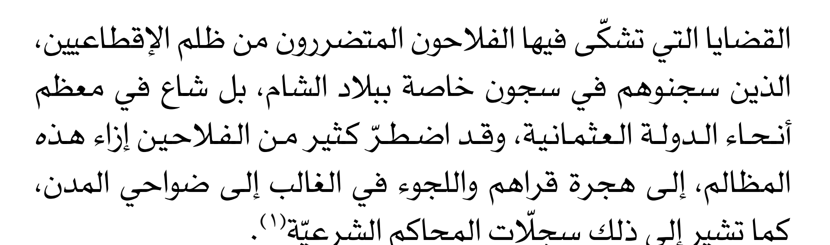
أمّا الشيخ عبد الغني النابلسي مفتي الحنفيّة في دمشق، فقد وضع فتوى عنوانها «تخيير العباد في سكن البلاد». أيّد فيها هجرة الفلّاحين أوطانهم تحاشيًا للظلم وجاء فيها «فأما إجبار الإنسان على السكن في مكان مخصوص وإلزامه بذلك بطريق الإقهار، فهو ظلم وتعدٍ يجب كفه عن الرجل المسلم»[٢].

لم يقتصر دفاع العلماء على الفلاحين المظلومين فقط وإنما من المدنيين أيضًا، ليس بالفتوى وحدها، وإنما بترؤّس الثورات، من قبيل قيام المفتي الحنفي في دمشق، وهو محمد خليل البكري حيث قام بترؤّس الثورة على والي دمشق عثمان باشا أبو طول وأعوانه في العام ١٧٤٢، ونجح في عزل أبي طول رغم الدعم الكبير من الصدر الأعظم في استانبول وعلاقة القربى بينه وبين السلطان العثماني[٣].

فرغم التماثل الديني بين علماء بلاد الشام والدولة العثمانية، قام العلماء بالدفاع عن مبادئ الشريعة ووقفوا بوجه رجالات الإقطاع حين كانت ممارساتهم تخِلُّ بالعدل، وقد تجلّى ذلك في شجب العلماء ليس فقط الممارسات وإنّما القوانين الإقطاعيّة العثمانيّة التي ألحقت الظلم بالفلّاحين. ويرد في المحاكم الشرعيّة العديد من

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.
٢ | **محطات من بلاد الشام**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.





القضايا التي تشكّى فيها الفلاحون المتضررون من ظلم الإقطاعيين، الذين سجنوهم في سجون خاصة ببلاد الشام، بل شاع في معظم أنحاء الدولة العثمانية، وقد اضطرّ كثير من الفلاحين إزاء هذه المظالم، إلى هجرة قراهم واللجوء في الغالب إلى ضواحي المدن، كما تشير إلى ذلك سجلّات المحاكم الشرعيّة[١].

مع ازدياد ضعف الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر تشجّع علماء بلاد الشام على فرض نفوذهم، فاخترقوا منصب الإفتاء الحنفي في دمشق فغدا المفتون يُعينون من الأسَر المحلِّيّة.

كما أنّ العلماء لم يعودوا يتهافتون كما في العقود الأولى من الحكم العثماني، على تغيير مذهبهم إلى المذهب الحنفيّ الرسميّ في الدولة العثمانيّة للحصول على الوظائف أو الحظوة في استانبول لأنّه بضعف نظام القضاء العثماني، عمد الكثيرون إلى اعتماد المذهب الشافعي، الذي كان المذهب الرئيسيّ في بلاد الشام قبل الحكم العثماني وتراجع استخدام المذهب الحنفي، وبخاصة في استئجار الأراضي الوقفيّة التي اشترط المذهب الحنفي تأجيرها لثلاث سنوات[٢].

وهكذا، ما إن أطلّ القرن الثامن عشر، حتّى برز تعاظم نفوذ علماء الدين المحليّين من المذاهب السنيّة، ونالوا حظوة في الدولة العثمانية بعد تخرّجهم من مدارس استانبول، حتى بلغ المجموع ٤١٥ عالمًا يتوزّعون في سائر بلاد الشام، كدمشق وحلب والقدس وبعلبك وصيدا وطرابلس وغيرها، بينهم ١١٨ من الحنالبة، ٩٧ من الشوافعة، ١٤ من الحنابلة وغيرهم. وقد شكل مجموع علماء المدن الخمس: دمشق، القدس، ونابلس، وطرابلس حوالى ٣٧٩ عالمًا أي ٩٧٪ من مجموع علماء بلاد الشام[٣].

وعلى هذا الأساس، نجد أنّ الشيعة لم يشكّلوا قاعدة ثقافيّة تجعل منها طائفة تنزع نحو تكوين مشروعٍ سياسيٍّ خاصٍّ.

١ | **محطّات في تاريخ بلاد الشام الحديث** مصدر سابق، الصفحة ١٨.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.





الفصل الثالث
الشعيرة الحسينيّة في مرحلة التوسُّع



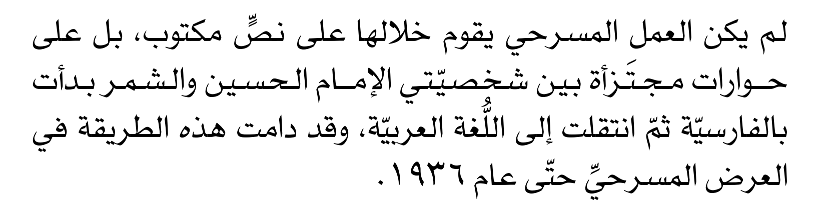
١ - الإحياء في مرحلتي الانتداب والاستقلال

حتّى بداية الانتداب، وباستثناء التمثيل المسرحيّ في النبطيّة، لم يكن قد طرأ على الطريقة الإحيائيّة لعاشوراء تغييرٌ جوهريٌّ، وإنّما ثمّة إضافاتٍ جديدةٍ حلّت بعد انهيار السلطة العثمانيّة. فدولة الانتداب لم تكن في وارد منعها لعدم ترتيب أي أثر سياسي عليها. فبعد انتهاء الحكم العثمانيّ كانت السلطات الفرنسيّة قد أطلقت حريّة الممارسة الدينيّة، مما أدّى إلى إحياء المراسم العاشورائيّة وتطوّرها ونموّها بفضل نشاط الأهالي.

أ – التمثيل المسرحيّ في جبل عامل

في اليوم العاشر من محرّم عام ١٩٢١، قامت مجموعة من الشباب اللبناني بتمثيل معركة الطف في كربلاء في مدينة النبطيّة. وكان نصّ المسرحية ترجم من اللغة الفارسيّة إلى العربيّة عام ١٩٢٧ وبقي معتمدًا مع بعض التعديلات. في الوقت نفسه جرى تطوير الجانب المسرحي عن طريق إنشاء مسرح خشبي والديكور الملائم وتكوين مجموعة من الممثلين من أبناء المدينة[١].وإبّان انسحاب الحكم العثماني من لبنان، وُضع أول حوار بالعربية لتمثيلية عاشوراء التي لم يكن يتواجه إلا شخصيتا الإمام الحسين والشمر. والحوار الذي كان يدور بين الإمام الحسين هو الذي أعطى تمثيلية عاشوراء النسق المسرحي الذي عرفت به في ما بعده[٢].

١ | **مدخل إلى سوسيولوجيا التراث** مصدر سابق، الصفحة ١٣٤.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.



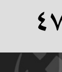
لم يكن العمل المسرحي يقوم خلالها على نصٍّ مكتوب، بل على حــوارات مـجـتَـزأة بين شـخـصيّـتي الإمــام الـحـسـين والـشـمـر بـدأت بالفارسيّة ثمّ انتقلت إلى اللُّغة العربيّة، وقد دامت هذه الطريقة في العرض المسرحيِّ حتّى عام ١٩٣٦.

فبعد هـذا الـتاريخ راحـت الـتمثيليّة تعتمد عـلى نـص مـكتوب يتميز بتماسـك كـبير وبـحبكة مسـرحية لافـتـة[١]. بـعد أن عـمـد الـعـلامة الشيخ عبد الحسين صادق شيخ مدينة النبطية، كتابة نص للتمثيلية يضبط دور شخصيات المسرحية الأساسية، مضيفًا لها عـددًا من الشخصيات الأخـرى التاريخية، مما سمح لـه بإجـراء عملية إعـادة تأهيل بنيوية في التمثيلية وفـي الـدور الاجتماعي السياسي الذي كانت تلعبه[٢]، وهكذا عمد الشيخ صادق سنة ١٩٣٦، إلى صياغة نـص مسـرحي متكامل انطلاقًا من مجموعة روايـات المؤرّخين الشيعة بلغة فصيحة متينة، وأصبح هـدف الفرقة تعريف الجمهور بما جرى في كربلاء من منظور سليم، ثم عـاد الشيخ عبد الحسين صادق نفسه سنة ١٩٤٢، فأضاف سلسلة أدوار على النص، توسع هامش رفـاق الإمـام الحسين وصحبه، نظرًا للنجاح الشعبي الذي أحرزته التمثيلية الجديدة[٣].

انتقلت التمثيليّة إلـى بلدة القصيبة التي تبعد عن النبطيّة ١١ كلم. بدأ فيها إقامة مسرح عـاشوراء عـام ١٩٥٨ في اليوم العاشر، حيث يقوم شُبّان القرية بعمل تطوّعي لتهيئة المسرح، وتُنصَب عليه الخيم الصغيرة لتُعبِّر عن مُخيَّم الإمـام الحسين حيث نصب وأصحابه خِيَمهم للإقامة في أرض كربلاء حيث جرت المعركة، كذلك تتوزّع على أرض المسرح أشجار النخيل لتضفي على المكان جوّ البادية.

ومـن القصيبة أخـذت قـرى أخـرى تشهد قيام مسـرح عـاشـوراء في كفررمان والزرارية في قضاء الزهراني، ومجدل سلم في قضاء بنت

١ | **مدخل إلى سوسيولوجيا التراث**، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.
٣ | المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.



جبيل[١].

رغم هذا التوسُّع المحدود في أسلوب التمثيل المسرحيّ، بقيت النبطيّة تُشكِّل قطب الرحى في هذا المجال.

فبعد بداياتٍ متواضعةٍ شهدتها احتفالاتُ عاشوراء في النبطيّة منذ بدايات القرن العشرين نمت هذه الاحتفالات نموًا مضطردًا وشهدت ازدهارًا واسعًا، إذ ما لبثت أن تحوّلت إلى مهرجانٍ دينيٍّ مهمٍّ يستقطب سكّان قرى جبل عامل إضافة إلى الحجيج والزوّار الوافدين إليها من المناطق اللبنانية المختلفة. ولقد قدر عدد المتفرجين عام ١٩٧٣ ، بمئة ألف شخص، وهو ما جعل من النبطية تتجاوز في احتفالاتها العاشورائية أهل المدينة لتصبح حاضرة اجتماعية وثقافية لمنطقة جبل عامل[٢].

لا بُدّ من التذكير هنا أنّ الامتداد المسرحيّ لإحياء عاشوراء في النبطيّة وفي عدد من قرى جبل عامل، لم يكن ليمتد منذ الانتداب إلى ما بعده، إلى مدينة صور حيث لم تكن تقام فيها تمثيليّة واقعة كربلاء كذلك لم يكن مُتَّبعًا فيها طريقة جرح الرؤوس وضربها، ولقد كان على السيد عبد الحسين شرف الدين المبادرة قبل عام ١٩٢٠ إلى تنظيم نصوص الروايات لتلاوتها في مجالس العزاء (٢٢٥)، ومع ذلك إنّه لم يتوصّل إلى تنظيمها قبل بداية العقد الخامس من القرن العشرين، نظرًا إلى غياب المقرئين الكفوئين، فاضطرّ قبل ذلك أن يتدخّل بنفسه ويحلّ محلّ المقرئ في إظهار العِظة. ثم جاء إلى صور اسمه محمد نجيب الزهر عام ١٩٤١ فاستطاع عبد الحسين شرف الدين أن يجدد المنابر الحسينية به إذ زوده بالنصوص المناسبة لها، ولم يلبث أن دربّ عددًا من الشباب فقاموا بمهمة المقرئين[٣].

١ | زاهدة ياسين، **تطور وظيفة مجالس العزاء الحسيني في منطقة النبطية بين عامي ١٩٠٥ – ٢٠٠٥**، إشراف: فردريك معتوق، بحث لنيل شهادة الدبلوم في علم الاجتماع،(الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٧.

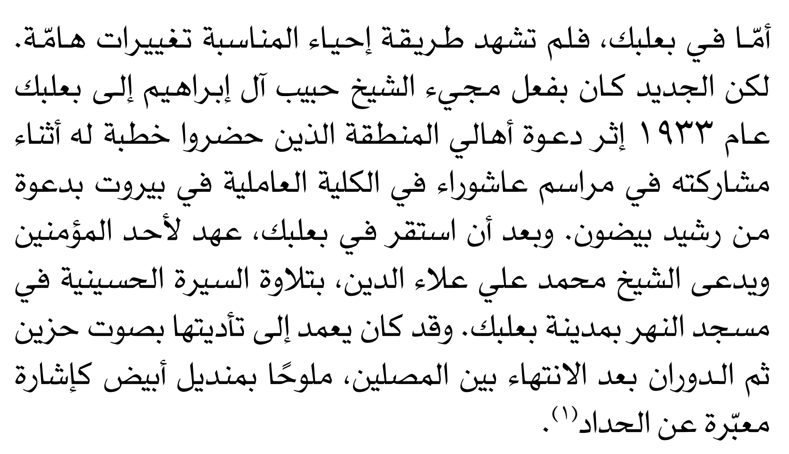
٢ | **الشعائر بين الدين والسياسة**، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.

٣ | **حركة الإصلاح الشيعي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٧.





ب – الإحياء في بعلبك



أمّا في بعلبك، فلم تشهد طريقة إحياء المناسبة تغييرات هامّة. لكن الجديد كان بفعل مجيء الشيخ حبيب آل إبراهيم إلى بعلبك عام ١٩٣٣ إثر دعوة أهالي المنطقة الذين حضروا خطبة له أثناء مشاركته في مراسم عاشوراء في الكلية العاملية في بيروت بدعوة من رشيد بيضون. وبعد أن استقر في بعلبك، عهد لأحد المؤمنين ويدعى الشيخ محمد علي علاء الدين، بتلاوة السيرة الحسينية في مسجد النهر بمدينة بعلبك. وقد كان يعمد إلى تأديتها بصوت حزين ثم الدوران بعد الانتهاء بين المصلين، ملوحًا بمنديل أبيض كإشارة معبّرة عن الحداد[١].

لم يكن الشيخ علاء الدين وحده يقوم بالقراءة، وإنّما كان الشيخ حبيب يتولّى القراءة بنفسه، عندما كان يشعر بأنّ قراءة سلفه يشوبُها، في بعض الأحيان، النَّقص والافتقار إلى ربط الأحداث ببعضها البعض.

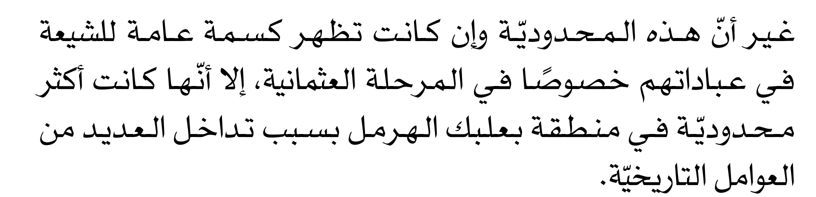
أما الحضور فقد كان يقتصر على المعمِّرين كبار السن، في حين أنّ فئة الشباب كانت غائبةً بشكلٍ كبير.

وفي الهرمل، لم يكن الأمر مختلفًا. فالشيخ موسى شرارة، كان قد سار على خطى الشيخ جبيب [حبيب]، في حين استمر أبناء الشيخ حسين زغيب بإقامة المناسبة عبر التلاوة في بلدة يونين[٢].

تلك المحدوديّة التي اتّخذتها طريقة الإحياء لمناسبة عاشوراء، تعود بلا شك إلى الظروف التي مرّ بها الشيعة في العهود العثمانيّة. وأمّا في المرحلة التي أعقبت الخروج العثمانيّ فالشيعة اللبنانيّون، كانوا يميلون حتّى عهد قريب، إلى التعبُّد الفردي، ولا يجدون إلّا فرصًا متباعدة بعض التباعد، وغير منظَّمة إجمالًا لإقامة الشعائر، ولم يكن لإقامة صلاة الجمعة أو الجماعة أي انتظام في مدنهم وقراهم،

١ | مقابلة مع الشيخ جعفر المهاجر.
٢ | الشيخ جعفر المهاجر، مقابلة سابقة.





وكانت مواظبتهم عليها محدودة[١].

غير أنّ هذه المحدوديّة وإن كانت تظهر كسمة عامة للشيعة في عباداتهم خصوصًا في المرحلة العثمانية، إلا أنّها كانت أكثر محدوديّة في منطقة بعلبك الهرمل بسبب تداخل العديد من العوامل التاريخيّة.

فالواقع الديني، كان يعاني الكثير من التردّي نتيجة الافتقار إلى الكادر التبليغي الذي يكفل تحقيق هذه المهمّة. أمّا مردُّ هذا الافتقار، فيعود إلى ضعف التواصل مع منطقة جبل عامل التي كانت قد عرفت على الدوام بنهضتها في مجال التعليم الدينيّ، وتميّزت بوفرة المبلِّغين والدارسين لعلوم الدين في مدارسها الدينيّة وفي النجف الأشرف في العراق، وهو ما لم يكن موجودًا في منطقة بعلبك الهرمل، إلّا على نطاقٍ محدودٍ جدًا.

وقد عرفت منطقة بعلبك في أواخر العهد العثماني، عددًا من رجال الدين على غرار الشيخ حسين زغيب، والشيخ خليل العميري، اللذين تلقَّيا علومهما في النجف في العراق، ثم عادت لتقتصر دعوتهما على محيط ضيق. فالشيخ زغيب مارس التدريس الدينيّ في بلدته يونين القريبة من بعلبك، فيما كانت السُّلطة العثمانيّة قد عهدت إلى الشيخ العميري بعد عودته من النجف، تدريس الدين على المذهب الشافعي السني بعد أن بنت أوّل مدرسة في بعلبك لهذه الغاية[٢].

وأمّا في عهود الانتداب، ولحاجة المنطقة إلى علماء دين، فقد وفد الشيخ حبيب أل [آل] إبراهيم من منطقة جبل عامل إلى بعلبك، فبنى فيها مسجدًا، وعكف على نشر العلوم الدينية وبقي فيها حتى وفاته في الستينات[٣] بعد أن ترك أثرًا حميدًا فيها. وغداة تأسيس المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، حلّ الشيخ سليمان يحفوفي (وهو من قرية نحلة بجوار بعلبك) مفتيًا في مدينة بعلبك بعد أن

١ | أحمد بيضون، **الجمهوريّة المتقطّعة**، (بيروت: دار النهار، ١٩٩٩)، الصفحة ٦١.

٢ | جعفر المهاجر، **الشيخ حبيب آل إبراهيم، حياته ومؤلفاته** (بيروت: المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، ١٩٩٦)، الصفحة ٢١.

٣ | المصدر نفسه.




عاد إليها من النجف في العراق، فيما عهد إلى الشيخ موسى شرارة وهو من بنت جبيل بجبل عامل العمل على ممارسة هذه المَهمّة ونشر المعرفة الدينية بين أبناء الهرمل. ومع هذه المحدوديّة في وجود رجال الدين، فقد مارس هؤلاء دورهم في تعليم الصلاة وبعض أحكام العبادة، دون أن يرقى ذلك إلى تشكيل مرجعيّة قياديّة تتصدّى لما تعصف به المنطقة من أحداث.

توسّع دور الشيخ حبيب آل إبراهيم فيما بعد بسبب تجواله بين القرى وإنشائه لمدرسة الهدى في كل من مدينة بعلبك واللبوة، مما أسفر عن استقطاب عدد من الأطفال لتلقّي علوم الدين إلى جانب العلوم العصرية. وكان قد استطاع بفضل حلقات التدريس التي كان يعقدها على الدوام في مسجد الحي الذي سمي باسمه في بعلبك، أن يكّون نواة من الرجال متوسطي الأعمار الذين عرفوا فيما بعد بأنهم من طلابه، إذ كان يشار إليهم بالبنان كدلالة على ندرة المتدينين المعروفين بإطلاقهم للّحى ومعرفتهم ببعض أمور الإفتاء، والتعاليم الخاصة بالمذهب[١].

وكان هذا موضوع تندُّر مردُّه شيوع الجهل بأحكام الدين. فالصلاة تكاد تقتصر على المُعمِّرين. والرحلة إلى مكة لأداء فريضة الحج لم تكن قد وصلت في عهده إلى أكثر من ٢٥ فردًا من المتقدّمين في السِّن، فيما أسماء أئمّة الشيعة، والأحداث المهمّة في تاريخ الطائفة، كانت شبه غائبة. فالإحياء الأوّل لواقعة عيد الغدير، المعروفة لدى الشيعة بأنّ النبيّ محمد قد ولّى فيها الإمام علي بن أبي طالب (ع) خليفة له عقب عودته من حجة الوداع، في منطقة غدير خم، كان قد حصل عام ١٩٤٦ في مسجد الأمير يونس الحرفوشي في مدينة بعلبك، ووجه الاحتفاء بها باستغراب شديد من الشيعة القاطنين في المدينة لعدم تعوّدهم ذلك. وكل ما في الأمر، أن التعبير عن الانتماء للطائفة كان يتم من خلال التفاخر بإظهار الحب والولاء للإمام علي وزوجته وولديهما الإمامين الحسن والحسين. هذا

١ | **الشيخ حبيب آل إبراهيم، حياته، مؤلفاته،** مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

في حين أن الولاء لعلي في منطقة العشائر كان يدخل في تفاصيل الحياة اليومية. فالإمام علي لدى العشائر هو رمز للبطولة والشجاعة والجرأة ويستنجد به حين الملّمات[١].

ولم يكن حال المرأة أفضل من ذلك، إذ لم يتسنَّ لها الإطلاع على أي من أمور الدين، لعدم السماح لها بالخروج إلى المسجد أو تلقي المعارف الدينية في الكتاتيب التي كانت تدرِّس القرآن الكريم. ورغم شيوع ظاهرة الستر والحجاب لدى المرأة، إلا أن ذلك كان يعبر بمعظمه عن كونه يشكل إحدى مفردات القيم لدى العشائر والعائلات، التي تعرض مخالفتها لمسؤولية الجزاء الاجتماعي[٢]. وبينما كانت الكثيرات من النسوة لم يعرفن الكثير من تفاصيل الحياة الدينية، وكان الحال أفضل لدى النساء اللواتي انتمَين إلى السادة على غرار عائلات مرتضى، عثمان، والموسوي. أما مردّ ذلك فهو الإحساس بالقيمة التي يشكّلها هذا الانتماء، والتي تقتضي السير على نهج وتعاليم الأئمّة من جهة، وتأثُّرًا برجالاتهم السادة الذين كانوا قد تلقوا العلوم الدينية. فالسيد علوان مرتضى كان قاضيًا في محكمة بعلبك في زمن الانتداب، وسبقه في هذه المهمة القاضي حسين مرتضى في زمن الإمارة الحرفوشية، كما أن عددًا من سيّاد آل المرتضى كانوا قد عمدوا إلى إدارة مرقد السيدة خولة ابنة الإمام الحسين في بعلبك، فيما مارس السيد حسن عثمان العائد من النجف الأشرف، تأثيرًا كبيرًا بين أفراد عائلته من الرجال والنساء في آنٍ معًا[٣].

في عهود مضت، وصَل العلم وإن شئت فقل العلم ووحدة المذهب بين سلف هذين البلدين جبل عامل وبعلبك في عصور نهضتِهما العلميّة المباركَة واعتصما بعُروتِها الوُثقى مُتبادلين الرحلة، فكان البعلبكي والكركي يرحلان إلى جبل عامل والعاملي يرحل إلى بعلبك والكرك وهكذا دواليك.

١ | مقابلات مع معمّرين.
٢ | مقابلة مع الشيخ م ز.
٣ | مقابلة مع السيد ع م، معمِّر).



وحّدت تلك الصلة بين ذينك البلدين المنفَصِلَين سياسيًّا واقتصاديًّا وجغرافيًّا حتى انتسب البعلبكي والكركي إلى عاملة كأنّ بلديها من بعض أجزائها ولم تكن بعلبك وما إليها عملًا من أعمالها ولا كانت هي عملًا من أعمال بعلبك. ولكنّ صِلة العلم والمذهب تغلّبت على تلك الفوارق وجعلت البلدين بلدًا واحدًا والقطرَين قطرًا واحدًا. ولمّا تراجع العلم منهما ضعفت تلك الصِّلة وانحلَّت تلك الرابطة وكاد البلدان يتناكران ويتناسيان ذلك العهد الذي نشأ منها مئات العلماء والأدباء المنسوبين إلى عاملة والبعلبكي، مُغتبط بتلك النسبة غير زاهد فيها ولا راغِب عنها، والعاملي مسرور جِدَّ السرور لمشاركته له فيه هذه النسبة.

وبعد، فكان أن جمعت بعلبك مُساجلة بين عشرة علماء أدباء من مختلف الأقطار وكانت هي والكرك من البلاد التي رحل إليها العلماء أحقابًا كذلك، فإنّ جزين جمعت على جنازة سبعين عالمًا من علماء جبل عامل كما روى ذلك بعض الثِّقات.

أمّا تراجع العلم من الكرك وبعلبك وجبل عامل فيكاد يكون زمنه وسببه واحدًا، وهو تتابع الفتن وتواتر الحروب في العهد الإقطاعيّ. ولكنّ جبل عامل استبقى بعدهما على ذمائه مدّة من الزمن وقد عفي منهما أثره فحفظ فيه الميراث العلمي جرّاء بعض المدارس إلى أواسط العقد الثاني من المئة الرابعة عشرة حيث درست تلك البقية الباقية وحفظ العامليون العلم فيهم بالرحلة إلى العراق التي قلّت في بعلبك والهرمل. وأما مدارس العصر في البلدين فتكاد تنحصر في المكاتب الأميرية وجلها لا يرقى فيهما المستوى العلمي ولا ينهض بهما مع البلاد الناهضة فهل تعبث فيهما هذا الذكريات روح القدوة بالأسلاف فيجددان من مدارسهما ما درس ومن آثارهما ما عفاه الدهر ولله الأمر من قبل ومن بعد[١].

من جهةٍ أخرى وعلى امتداد منطقة بعلبك الهرمل، لا زالت هناك مشاهد ومحطّات لقافلة السبايا أثناء الانتقال من العراق إلى الشام.

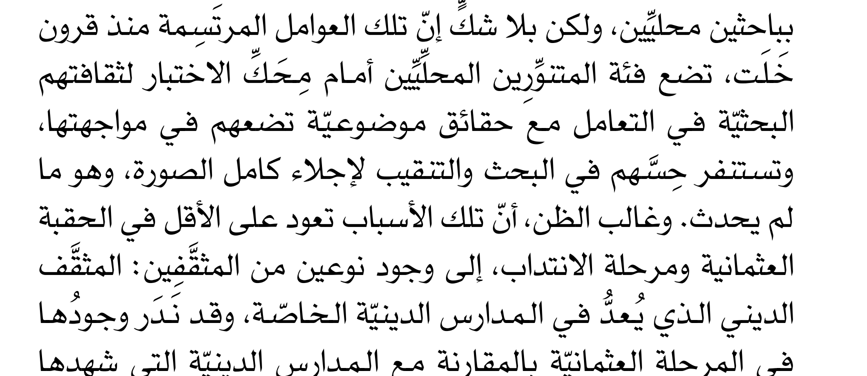
١ | مجلة العرفان.

شكّلت هذه المشاهد على الدوام إرثًا ثقافيًا ينتقل من جيلٍ إلى جيل.

لكنّ تلك المشاهد ليست على سبيل التراث الثقافي الذي يُحاكي فنّ العمارة وأثر الزخارف... وإنّما هي مشاهد يمكن عدُّها أوابِد أعانت الذاكرة التاريخيّة للجماعات وللقاطنين بجوارها على مرّ التاريخ في حفظ تلك الصِّلة بين واقعة كربلاء وبين مستتبعاتها كمرور الرَّكب الحسينيّ.

أغلب هذه المشاهد تعبّر عن أماكن مادّيّة وأوابد كما في مسجد رأس الحسين في رأس العين، وعن أماكن صارت تضطلع بوظائف أخرى للتعبّد، وللترفيه أو أخرى بقيت عبارة عن وجودات مادية لم تُمَس ولم تدخل فيها يد الإنسان ولكنّها مع ذلك، تحمل شحنات روحيّة وعاطفيّة لتعلب دورًا في حفظ الذاكرة التاريخيّة المنقولة شفويًا لا على سبيل حادثةً تاريخيّةً، وإنّما كحادثةٍ لا زالت تلك الأوابد تحكي قصّتها على الدوام لدى الجماعة القاطنة بمحيطها الملازم لها، والذي لا ينأى بعيدًا. فالجماعة المقيمة بجوارها تعيد إنتاج ذاكرتها من خلالها دون أن يتعدّى ذلك إلى عائلات شيعيّة بعيدة عنها في القرى المجاورة. وقاطنو بعلبك نادرًا ما يعرفون تفاصيل مسيرة الركب الحسيني خلا ما قد علق بذاكرتِهم عن محطِّ الرجال في بعلبك أو خارج مقام السيّدة خولة. والقاطنون في قرية الخريبة قد لا يعرفون بالضرورة محطّات الركب قبل الوصول إليها، وهكذا. ومردُّ ذلك إلى عدم تحوُّل الذاكرة الشعبيّة إلى ذاكرة مكتوبة تستجمع تفاصيل سير الركب الحسينيّ على امتداد المسير من كربلاء إلى دمشق وبالخصوص على طول الناحية الغربيّة لسلسلة الجبال الشرقيّة لسهل البقاع.

إنّ تحويل الذاكرة الشعبيّة إلى تاريخٍ مكتوبٍ، كان من اللامُفكَّر فيه لدى الباحثين. إذ لم نجد من تنكَّبً للمَهمّة أو من هو مستعدٌّ في وعيه التاريخي لإعادة رسم تلك اللوحة ودلالاتها الرمزيّة المعبِّرة إن لناحية استنباش التاريخ، أو لناحية تنظيم المخزون التراثيّ الذي احتضنته الذاكرة الشعبيّة. ومع أنّ الأمر كعملٍ بحثيٍّ ليس مقرونًا



بباحثين محليِّين، ولكن بلا شكٍّ إنّ تلك العوامل المرتَسِمة منذ قرون خَلَت، تضع فئة المتنوِّرين المحلِّيِّين أمام مِحَكٍّ الاختبار لثقافتهم البحثيّة في التعامل مع حقائق موضوعيّة تضعهم في مواجهتها، وتستنفر حِسَّهم في البحث والتنقيب لإجلاء كامل الصورة، وهو ما لم يحدث. وغالب الظن، أنّ تلك الأسباب تعود على الأقل في الحقبة العثمانية ومرحلة الانتداب، إلى وجود نوعين من المثقَّفِين: المثقَّف الديني الذي يُعدُّ في المدارس الدينيّة الخاصّة، وقد نَدَر وجودُها في المرحلة العثمانيّة بالمقارنة مع المدارس الدينيّة التي شهِدها جبل عامل، والمثقَّف العصري خِرّيج المدارس العثمانيّة والمدارس الرسميّة والخاصّة في المراحل الإعداديّة، ثمّ الثانويّة خلال مرحلة الانتداب الفرنسي. وإذا ما نظرنا إلى النوع الثاني المُعَدّ أكاديميًّا، فإنّه لم يتعيّن عليه بعد الدراسة أن يكون باحثًا بالمعنى الدقيق. في حين نشطت الكتابات التاريخيّة لدى من يتيسّر له استعمال علومه إلى ما بعد الستّينات من القرن العشرين بسبب إنشاء الجامعة اللبنانيّة أو ممّن تيسّرت له الدراسة في الجامعات الخاصّة في لبنان وخارجه، ولكن جاءت بحوثهم وكتاباتهم لتُعنى بأحداثٍ تاريخيّةٍ مرّت بها المنطقة لقرونٍ خَلَت، ولم نشهد عملًا بحثيًّا تحقيقيًّا حول مسيرة الرَّكب الحسيني.

أمّا خرّيجو المدارس الدينية فجُلُّ اهتماماتهم انصبَّت على دراسة وتدريس علوم العقيدة والفقه والحديث والتفسير، ولم تكن تلك المشاهد كافية من الناحية البحثيّة لدى هؤلاء. ولم يكن قد دخل حتّى تاريخه إلى مضامين النصّ الكتابيّ لحادثة كربلاء خلال إقامة مجالس التعزية مع أنّ ذلك فيما لو تمّ إنجازه لتمَّت الاستفادة في مجالات التوظيف العاطفيّ والوجدانيّ لمسيرة الركب الحسينيّ لدى عموم الشيعة ولا سيَّما القاطنين بجوار تلك المشاهد على امتداد سهل البقاع والسلسلة الشرقية. ومن هنا لم يدخل هذا الإرث حيِّز الدراسة العلميّة المنهجيّة أسوةً بالنصّ العاشورائيّ في مكوِّناته ومحتوياته، ولو على الأقل من خلال المطارحة والاستفسار حول أمور بقيت مجهولةً تحتاج إلى إماطة اللِّثام عنها، وقد بقيت دعوةً

مفتوحةً ويُنبوعًا حيًّا يشكِّل تحدِيًّا لما يُراد إنجازه في هذا السبيل.

المعالم والمشاهد المتناثرة على طول مسير الركب الحسينيّ، ليست أشياء مادّيّة. بمعنى ليست حجارة وأتربة بقدر ما تحمله من معانٍ كامنةٍ فيها، ومضامين روحيّةٍ نابعةٍ من وعي الجماعة لنصِّها ولذاكرتها الجماعيّة، تؤدّي لترسيخ علاقة الفرد بانتمائه وببنيته الاجتماعيّة القائمة، وتضعه في حوارٍ ذاتيٍّ ودائمٍ مع حادثةٍ تاريخيّةٍ يعيد إنتاجها على الدوام، بالاستناد إلى مخزونه الواعي والوجداني الذي يجعله مستعِدًّا دائمًا وتكرارًا للدخول إليها في ضوء تلك المُرتكزات الوجدانيّة والواعية، بممارساتٍ رمزيّةٍ تعكس هذا الوعي والشعور الذي يربط بين الحاضر والماضي حيث لا يُقيم قطعًا بين هذا وذاك.

رغم وجود تلك المشاهد، لم تشهد المنطقة ما يمكن عدُّه خروجًا عمّا درجت عليه العادة في إحياء الشعيرة الحسينيّة. كان لابُدّ من الانتظار حتّى بروز نجم السيد موسى الصدر وتأسيسه المجلس الشيعيّ ومن ثمّ حركة أمل.

لقد أولى الإمام الصدر، اهتمامًا كبيرًا بالشعيرة الحسينيّة، وذلك لِما تمثّله من أهمّيّة في وجدان الشيعة من جهة، ولكون الخطاب السياسي للحركة قد ارتكز في الكثير من مبادئه على معاني الثورة الحسينية. وقد أراد الإمام الصدر تقديم عاشوراء من خلال فهم جديد، يستند إلى تعميق المأساة، وتحريك الوجدان والمشاعر، وتحويلها من مناسبة تقتصر على البكاء والحزن إلى تجسيد الواقع بكونها ثورة هدفت إلى إصلاح حال الأمة التي كانت تعيش حال الإحجام عن ممارسة دورها، جراء الخوف من ضغوط السلطات أو الطمع[1].

ولأجل الانطلاق بهذه الشعيرة، كان على الكادر الموجود في الحركة السَّعي والتخطيط للتوسُّع في إحياء هذه المناسبة وإخراجها من

١ | الإمام موسى الصدر، **الشهادة للإمام**، منشور صادر عن مكتب العقيدة والثقافة في حركة أمل، (د.ت).

محدوديَّتها.

لقد تمَّت الاستفادة من النادي الحسينيّ في بعلبك ومن مسجد الوقف في الهرمل، بالإضافة إلى عدد من المساجد المتناثرة في القرى، وحرصت الحركة على إحيائها كذلك في مكاتبها إضافة إلى عدد من منازل القرى[١]. وتلافيًا للنقص الحاصل في المقرئين، كان يجري استقدام قرّاء العزاء العراقيّين ممّن يجيدون قراءة السيرة بنَبرة حزينة، وإحكام مُتقَن في ربط حلقاتِ الحادثة، وتفسير خلفِيّاتها ودوافعها على مدى الأيّام العشرة الأولى من شهر محرّم. لقد أدّى هذا الإجراء إلى إخراجِ عاشوراء من محدوديّتها إلى مدى أوسع، إذ لم يكن بالمقدور قبلَ ذلك الحين، استقدام هؤلاء القُرّاء، فاقتصر إحياؤها على عددٍ من المساجد أو جرت الاستعاضة عنه بسماع الأشرطة المسجَّلة خُصوصًا أشرطة المقرئ العراقي الشهير الشيخ عبد الوهاب الكاشي، الذي اعتاده الناس. ولكنّه رغم فرادة هذا المقرئ وتميزه، وسَماعه عامًا بعد عام، لم يكن يخفى ما في ذلك من الافتقاد إلى التنوّع في المحاضرات والدروس، وفي تحليل السيرة وربطها بواقع الأحداث الحاضِرة، ومن انحصار للتأثير لكونِه يجري على نطاق فردي أو أسري في المنازل. ومع التحوُّل نحو السَّماع المباشر للسيرة الحسينيّة، أدّى التوسع في الإحياء الجماعي لهذه الشعيرة، إلى توفير الفرصة للخطباء من رجال الدين، بارتقاء المنابر عقب انتهاء المقرئ من مهامه، لإلقاء المواعظ الأخلاقية وإعطاء الإرشادات الدينية التي يجب التحلي بها، كمقدمة للسير على خطى الإمام الحسين. وهي غالبًا ما كانت ممزوجة أيضًا بالتعبئة السياسية من خلال المفردات التي تتعرض للواقع السياسي للبنان وحال الأمة الإسلامية[٢].

بالاستناد إلى ما تقدّم، فإنّ الشكل التنظيميّ للطائفة في مُنتصف السبعينات سوف تنطَرح أمامها إشكاليّة رفع مستوى الوعي الدينيّ، التزامًا بما ورد في ميثاقها بأنّها حركة تقوم على أُسُس إيمانيّة.

١ | مقابلة أ ي، أكاديمي من بعلبك.
٢ | مقابلات مع معمرين.





ولتأدية هذه المهمّة، استفاد الإمام الصدر من رجال الدين الذين انخرطوا في إطار المجلس الشيعيّ الأعلى على غرار الشيخ سليمان اليحفوفي، والسيّد منير مرتضى، والشيخ خليل شقير، والمبلِّغين العائدِين حديثًا من النجف الأشرف. وقد لعب هؤلاء دورًا مميّزًا خصوصًا الذين تبوّأوا مواقع قياديّة داخل الحركة ، حيث شرَعوا بإعطاء الدروس في مدرسة بعلبك الثانويّة، وإقامة المحاضرات الدينيّة والسياسيّة للشُّبّان والنِّسوة المنخَرطين في صفوف الحركة. وبفعل هذا النشاط، بدأت ملامِح التديُّن تبرز من خلال التوسُّع في ارتياد المساجد وإطلاق اللِّحى لدى الشبان كتعبيرٍ عن هذا الالتزام، وارتداء الفتيات للحجاب الخاصّ ذات سروالٍ طويلٍ وقميصٍ يتدلّى حتّى أعلى القدمَين. وبنتيجة ذلك شهدَت المجالس الحسينيّة توسُّعًا نوعيًّا لافتًا امتدّ إلى عموم القُرى، ليس على نحو قراءة السيرة الحسينيّة وحسب، وإنّما ما يمكن أن تحمله من دلالاتٍ يقدمها الخطيب إلى الحضور. وأصبحت الاحتفالات بموالد الأئمة ووفياتهم شائعة بين أبناء المنطقة بعدما لم تكن مألوفة من ذي قبل[١].

ج - إحياء الشعيرة في بيروت

كان شيعة البقاع وجبل عامل أحسن حالًا في ممارسة شعائرهم الدينيّة من الشيعة الوافدين إلى بيروت من كلتَي المنطقَتَين.

فعلى امتداد النصف الأول من القرن العشرين، كان هؤلاء النازحون لا يزالون يعيشون واقعًا متردّيًا في حياتِهم المعيشيَّة جراء هامشِيَّة دورهم وتموقُعهم في أسفل السُّلَّم الاجتماعيّ. كما كانوا يعيشون تحت وطأة الرفض والنَّبذ من الجماعة المدينيّة السُّنِّيَّة، وقد انعكس هذا الرفض على إحيائهم شعائرهم العبادِيّة لا سيَّما في إحياء مناسبة عاشوراء علانيَةً، إذ لم يجرُؤوا حتّى في بيوتهم على إسماع الجيران صوت قارئ العزاء. أمّا في الصلاة فقد مُنِعوا من الصلاة في مساجد أهل المدينة «السُّنَّة» لأن لم يكن لهم مساجد خاصّة

١ | مقابلة مع أكرم ياغي، مصدر سابق.

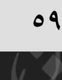


بهم. وعلى سبيل المِثال يروي عددٌ من الذين عايشوا هذا الواقع في أربعينات القرن العشرين، الكثير من الإساءات المباشرة بسبب شيعيَّتهم ومنهم أحمد، حيث يقول: طُردت مع جماعة من الشيعة من مسجد البسطا الفوقا، لأنّنا من الشيعة. ويقول أحدهم أيضًا: «كنا نمنع من الصلاة في مساجد السنَّة، ولم يكن عندنا مساجد بعد، وكانوا يسموننا «الروافض» لذا كنا نقيم الصلاة خفاءً، وكانوا يقولون عنا إننا ننجس الجامع بثيابنا الوسخة، لأننا كنا عمالاً على المرفأ أو في بلدية بيروت أو في سوق الخضار»[١].

أما في إحياء ذكرى عاشوراء، فالوضع كان أشدّ صعوبةً لغياب الأماكن الخاصّة للإحياء. فكثيرًا ما كان يضطرّ هؤلاء إلى الانتقال إلى الضاحية الجنوبيّة للمشاركة في الإحياء. يقول أحمد: «كنا نقصد محلة الغبيري إلى حسينية آل الخنسا، وفي ذهابنا كنا نتوزع طرقات متعددة وملتوية للوصول إلى الغبيري حتى لا يعلم أحد أين نحن متوجهون. وكنا نراقب الطرقات ونتلفت دائمًا يمنة ويسرة نتيجة الخوف. وأحيانًا كنا نتوجه إلى النبطية فنكون خارج دائرة المراقبة، وأحيانًا كنا نقيم الشعائر داخل البيوت في سكننا المديني، فكنا نقفل الأبواب والشبابيك ونقيم الشعائر دون إصدار الأصوات».

مرد هذا الخوف افتضاح هوية الشيعي جراء المشاركة في إحياء الشعيرة الحسينيّة، لا سيّما في ظلّ أيّام العمل حيث كان التعطيل يوم العاشر من محرّم ممنوعًا، ولم يكن للشيعة من يوم تعطيل في مناسباتهم الخاصّة على غرار بقيّة المذاهب. وتحت وطأة الإلحاح ومراجعة الزعيم الشيعي في بيروت رشيد بيضون تدخل لدى مدير عام وزارة الداخلية فأصدر قرارًا إداريًا داخل المديرية بتعطيل الموظفين الشيعة في اليوم العاشر من محرم[٢]. ومن دون أن يرقى ذلك إلى بقية المرافق حيث يعملون لدى أصحاب المصانع وغيرها من أماكن العمل.

١ | طلال عتريسي، وآخرون، **الشيعة في لبنان، من التهميش إلى المشاركة** (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٢)، الصفحة ١٦٤.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٥.



كـان رشـيد بيضـون وبـعـد تـأسـيسـه للكلية الـعـامـلـية أول مـن أحـي المجالس الحسينية في بيروت بشكل رسمي ومـدروس، مما جعل من مجلس «العاملية» في عاشوراء مناسبة وطنية جامعة تحضرها مختلف الطبقات والأديان والمذاهب[١].

وفـي الكلية العـامـلية فـي بيـروت، كـانـت تـقـام احـتـفـالات كـبـيرة فـي ذكـرى استشهاد الإمـام الحسين ولـمدة عشرة أيـام متواصلة. وكـان الشيخ نجيب زهـر الدين يقوم كل يوم بإلقاء موعظة دينية وخطبة حول أهمية استشهاد الإمـام الحسين(ع) بالنسبة للمسلمين، مبينًا فيها مواقفه النبيلة وتضحياته في سبيل المسلمين، ثم يعقبه قـراءة المجالس الحسينية أو قـراءة مجلس عـزاء حـول أحـد شـهـداء واقـعـة الطف بكربلاء[٢].

وكانت تلك الاحتفالات خصوصًا اليوم العاشر، تُنقَل مباشرةً من الإذاعة اللبنانيّة، وكان يحضرها رجالات الدولة اللبنانيّة.

و الجدير بالأهمية أن واقعة عـاشـوراء منـذ امـتـداد السبعينات من الـقـرن الـعشرين، بـدأت تـأخـذ مـعـانٍ سيـاسـيـة دون أن تقتصر على الشيعة وحدهم، وإنما من خلال رجالات دين من غير الشيعة. ففي يوم الثلاثـاء الثـانـي والـعشرين من كـانـون الـثـانـي عـام ١٩٧٥ ألقى أسقف جبل لبنان للروم الأرثوذكس، جورج خضر، خطبة بالمناسبة في الكلية العاملية قـارن فيها بين الاعـتـداءات الإسرائيلية الغاشمة على كفرشوبا في الجنوب اللبناني وبين الحرب التي شنها الأمويون على الإمـام الحسين وأهـل بيته وأنـصـاره، وقد أطلق على كفرشوبا «كربلاء ثانية»[٣].

١ | **المهاجر العاملي، الشيخ حبيب آل إبراهيم**، مصدر سابق، الصفحة ٨٨.

٢ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٥.

٣ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٦.



٢ - عاشوراء والدور الوظيفيّ

أ - التفسير الفرويدي للَّطم

سبق أن بيّنّا أن اللَّطم والضرب على الصدور كان قد ترافق مع التمثيل المسرحيّ في الإحياء. غير أنّ هذا الأسلوب المستجِد لا يخلو من دلالاتٍ تستوجب المقاربة. في معرض تفسيره للعنف والإيذاء الجسديّ عبر اللَّطم والضرب ينحو رالف رزق الله منحىً فرويديًّا مفسّرًا ذلك بالسلوك اللاواعي جرّاء المكبوتات الجنسيّة المُحبَطة.

يرُدُّ ذلك إلى طبيعة الدين الإسلامي المضاد للجنس. والشيعي في جبل عامل هو عند رزق الله خاضع لتوتُّرات جنسيّة على الصعيد البيولوجيّ. فالتحريم والمنع والخوف من العقاب من كل إشباعٍ جنسيٍّ محرّمٍ يؤدّي إلى إحباط هذا الشعور وإفشاله وسيبرز فيه اللطم كوسيلةٍ لتهدئة ما يعاني من توتّرات.

إنّ موقف الباحث من الدين الإسلاميّ واعتباره أنّ الدين يقف موقفًا سلبيًّا من الجنس، يجده في تحريم الإسلام للعمليّة الجنسيّة خارج الأُطُر الشرعيّة، مستدلًّا على ذلك بآياتٍ قرآنيّةٍ وحديث نبويٍّ عن أهميّة الزواج لكنّ ذلك لا يحلّ المشكلة باعتبار أن ثمّة مكبوتات قائمة ما دام الزواج غير مباح إلا ضمن الإطار المؤسَّسي الذي يمنحه الشرعيّة.

يخلص من ذلك إلى أنّ عدم الإشباع الجنسيّ يزيد العدوانيّة، فيما الإشباع يُنقِص هذه العدوانيّة والردّ على عدم الإشباع، التحوّل بالعدوان نحو الذات لتهدئة النفس وخفض التوتر.

أمّا في حال الإشباع الجنسيّ، فالموقف تجاه العمليّة الجنسيّة برُمَّتِها هو موقف سلبيّ. هذا الموقف يتجسّد بالتطهُّر بعد كلِّ فعلٍ جنسيٍّ باعتباره أذًى أو نجاسةً، فالدين الإسلاميّ يفرض التطهُّر بعد كلِّ علاقة جنسيّة، وعليه يجد رزق الله أن التطهُّر بعد كل علاقة جنسية يفضي إلى نمطين من النتائج[1]:

١ | المصدر نفسه، الصفحة ١٨٩.



شعور الفرد بعد كلّ رغبةٍ جنسيّةٍ أنّها رجس ما دام فعل التطهُّر ينطوي على نجاسةٍ سابقةٍ، ومعها صار كلُّ فعلٍ جنسيٍّ مصدرًا للذنب وللجرميّة واتّهام الذات.

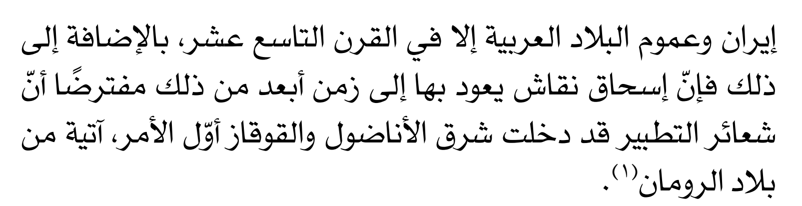
ما دامت الحياة الجنسية تعاش كمصدر جرم وتأثيم، فإنها قد تذهب بالفرد إلى رفض أي إشباع جنسي، ما دام الإشباع يجعله نجسًا. وحسب هذا التصور تكون النزوة مصدرًا للكبت الذي لا يلبث أن يظهر بمظهر آخر في العدوانية على الذات، وفي سلوك اللطم والضرب نتيجة الجرمية التي أنشأتها عقيدة الطهارة الإسلامية. وليلعب الدم المراق في عاشوراء وظيفة تطهرية، فمن شأن عاشوراء أن تسمح من جهة أخرى بإشباع النزعات العدائية جراء المكبوتات، إشباعًا معفى من الجرمية ما دام يجرى في شعيرة، وتاليًا داخل مؤسسة اجتماعية ثقافية[١].

نخلص ممّا سبق إلى عدم قدرة رزق الله التمييز بكون النظرة إلى الجنس هي خصوصيّة إسلاميّة عامّة وليست خصوصيّة شيعيّة خاصّة، لم نعرف لماذا لم تنشأ العدوانيّة على الذات لدى المسلمين من غير الشيعة.

ولقد غاب عن رالف رزق الله البحث في تاريخيّة نشوء اللَّطم والتطبير لدى العامليِّين فلم يلتفت إلى أنّها جاءت في زمنٍ متأخّرٍ فأهمل في استدلالاته نزعة المثاقفة بين الشعوب وهو ما حدث من خلال الجالية الإيرانيّة في النبطية حصرًا دون أن تمتدّ في تلك المرحلة إلى عموم الشيعة في لبنان، ولو صحّ استدلاله بالعودة إلى المكبوتات الجنسيّة لكان لممارسة إيذاء النفس بُعدًا ذاتيًا عامًا لدى عموم الشيعة وهو ما لم يكن كذلك. وأمّا لجهة تأثير حال المثاقفة ثمّة نصوص كثيرة تؤرِّخ لحركة انتقال عادة اللطم، ومنها ما يؤكّده إسحاق نقاش بالبرهان المقنع إن شيعة إيران أوّل من بدأ بممارسة التطبير وقد شهد بذلك رحّالة عثمانيّ، إذ يذكر أنّه رأى عام ١٦٤٠م هذه الشعائر وقد أتت من القوقاز وأذربيجان. لم تصل إلى داخل

١ | المصدر نفسه، الصفحة ١٨٩.





إيران وعموم البلاد العربية إلا في القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى ذلك فإنّ إسحاق نقاش يعود بها إلى زمن أبعد من ذلك مفترضًا أنّ شعائر التطبير قد دخلت شرق الأناضول والقوقاز أوّل الأمر، آتية من بلاد الرومان[1].

وعلى هذا الأساس سواء صحّ هذا الافتراض أو لا فإنّ الدخول المتأخِّر لممارسة التطبير إلى جبل عامل ينزع عن استدلال رالف رزق الله صحّة الاستناد إلى تلك المكبوتات اللاوعية، إذ من المفترض والحال كذلك ألّا تتأثّر بزمن دخولها إلى البلاد في الوقت الذي دخلت فيه، ولا تخصّ الشيعة العامليِّين دون عموم الشيعة لبنان.

ب- الشيعة والهوية

كان السُّنّة في المرحلة العثمانية يرون أنفسهم جزءًا من الأمة الإسلامية المتمثِّلة بخلافة بني عثمان، ويشعرون بالانتماء إلى الأكثريّة المسيطرة في رحاب الإمبراطوريّة العثمانيّة. قُبَيل انهيار وبعد تشكل الدولة اللُّبنانيّة تعرّفوا على هويّة عربيّة هي الأخرى مترامية الأطراف. كان الشعور بالهوّية عند السنّة، في صيغتيه هاتين، يضعف احتمال التبلور الطائفيّ في صفوفهم، ضمن نطاق محدود هو نطاق الساحل اللُّبنانيّ وامتداداته القريبة. وإن تيّارات التعرف إلى الذات في أوساطهم تجد لها مصبًّا قريبًا أو بعيدًا، ولكنّه واقع خارج لبنان، أي في موائل العمل العروبيّ أو الإسلاميّ، في اسطنبول، دمشق، في مكة، وهي موائل حجبتها لاحقًا القاهرة أو الرياض[2].

خلافًا للسُّنَّة الذين كانوا بحكم وضعهم المديني وقربهم من دائرة السلطة يضربون بنصيبٍ من المؤسّسات الطائفيّة أوفر حظًّا من الشيعة الذين ظلّوا غرباء عن المدن وبقي مجتمعهم أبسط تركيبًا. إذ كانت المدن تتجهّز قبل إعلان لبنان الكبير، ولتستوي بعده على

١ | **الإصلاح الشيعي**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٦.
٢ | **الجمهورية المقتطعة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٦١.



مجموعة من المؤسّسات التربويّة جُعل بعضها تابعًا لجمعيّات ذات طابعٍ طائفيٍّ. وكان لها محاكمها الشرعيّة ومُفتوها وأوقافها الخيريّة ومساجدها التاريخيّة الكبرى. في حين كانت مدارس الشيعة قد بلغت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مستوى مرموقًا، ولكنّها كانت تبقى أسيرةً لمبادرات الأفراد، فكانت الواحدة منها تزول، بوفاة مؤسِّسها، ولم تبصر محاكم الشيعة النور إلا في عهد الانتداب، ولم يكن إفتاؤهم قد اتّخذ صورة المؤسسة بل بقي منوطًا بالمجتهدين المستقلين. وفي مطلع القرن لم يكونوا قد اتخذوا لأنفسهم حسينيات بعد[١].

وفي عشِيّة ١٩٢٠ كان الشيعة لا يزالون يظهرون للرائي في صورة جماعات تتقدّم فيها الصفة الإقليميّة العشائريّة على الصفة الطائفيّة. أو أن هويّتهم الطائفيّة كانت على الأصح، مسبوقة الظهور بتوسّط المماهاة بإقليم تسيطر عليه مشيخة قبلية تتوّج سيطرتها الفروع العائليّة. ولم يكن بين جماعتي جبل عامل والبقاع الشمالي إلا وشائج ضامرة، ولقد وجد علماء الدين أنفسهم في مرحلة الاضطراب التي تلت الحرب العالميّة الأولى يتقدّمون الصفوف في جانب المعارضة القومية. قبل ذلك كان حضورهم بما هم قطب للهويّة الطائفية في جانب المعارضة القومية، خافتًا بإزاء حضور الأعيان. ولم تكن توجد أيّة بنية مؤسّسيّة بحقّ لاستقبال مبادراتهم وتأطيرهم في هيئةٍ قائمةٍ بذاتها[٢].

رغم حال التطييف السياسيّ جرّاء البنية السياسيّة التي عكست حضور الطوائف في السلطة، لم تكن شعيرة عاشوراء لتطلِق مسيرة تحوّل الطائفة الشيعيّة إلى طائفة سياسيّة تسهُل تعبئتها حول ذكرى عاشوراء وذكريات الأئمّة الشهداء أو التنصُّب جسرًا ما بين الجماعتين العشائريّتَين الإقليميَّتَين.

فعلاقة الشيعة بعلمائهم الدينيِّين بقي يغلب عليها الطابع الروحيّ،

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٤٦٦.
٢ | **الجمهورية المتقطعة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٦٢.



والعلاقة مع رجالات السلطة وقادتهم بقيت ذات مضامين دنيويّة دون أن تمتدّ إلى أعماق الذات الجماعيّة.

كان الشعور بالهويّة معزولًا عن أيّ تكوينٍ مشروعٍ سياسيٍّ خاصٍّ، لكونه كان يتّخذ في أبعاده العامّة مضمونًا كيانيًّا رغم أنّهم لم يكونوا أوفر حظًّا في دوائر السلطة، كما كان يتّخذ أيضًا مضمونًا عروبيًّا.

هذا الوصف كان من المفترض أن يعطي الشيعة قابليّة محاكاة غيرهم من الطوائف.

فإلى جانب خصوصيّة الطائفة رسمت عاشوراء حول الشيعة شخصيّة مستقلّة على غرار خصوصيّات الطوائف وسماتِهم الخاصّة. غير أنّها لم تؤدِّ إلى بلورة شخصيّة مُغرَقة في خصوصيّتها ولم تفضِ إلى الانعزال. لقد بقيت المضامين الثقافيّة للشعيرة لا تتجاوز نطَاق إقامة الشعائر دون أن تعني العزلة أو تلغي مساحات التخالط مع غيرهم من الطوائف والانخراط السياسيّ أو الشعور باللبنانيّة كهويّة جامعة. فكان الشيعة أشدّ تعلُّقًا بلبنان وبالتجربة المشتركة.

وإزاء خُلُوّ الشيعة من المؤسَّسات الدينيّة وضمور دور علماء الدين، بقي الشيعة يشكِّلون هويّةً بالمعنى الثقافيّ، وبقيت الشعيرة الحسينيّة تلعب دورًا بارزًا في التعبير عن هذا الانتماء الذي يجري تناقله عبر مؤسّسة العائلة على امتداد التوزّع الجغرافّي للشيعة، ويتعزّز بإقامة المناسبة للاحتفاء بالشعيرة.

كانت الشعيرة الحسينيّة لا تزال تضفي على الطائفة خصوصيّتها ولكنّها لم تتحوّل من المعنى الثقافيّ الخاصّ إلى المعنى السياسيّ العام. فهذا العامل الأخير كان مسنودًا إلى الزعامات العائليّة للطائفة الذي كان يُضفي طابعًا تقسيميًّا داخل الطائفة نفسها مستمدًّا دوره من طبيعة الحراك السياسيّ المسنود إلى المحاصَصة الطائفيّة التي يمثّلها رجالات الطوائف كزعماء من الطائفة، وليس كزعماء للطائفة التي يحرِّكها وعي الهويّة والانتماء.



بهذا المعنى، فإنّ وعي الانتماء المسنود إلى الشعيرة الحسينيّة، لم يؤدِّ إلى رسم فواصل بين الشيعة وغيرهم بالمعنى السياسيِّ، أو يحكم علاقتهم بالسلطة أو التطلّع إلى ممارستها أو ليضفي على الشيعة صفة أمّة يتوقّف مصيرها على مصير الهويّات القوميّة الأخرى، حين تهزّ الأزمات البلاد والعباد، أو حين تسهل التعبئة السياسيّة على أسُس دينيّة فِي حقل المُغالبة على مواقع النفوذ والتي تقتضي التفتيش عن العِلَل التي تفعل فعلها في توطيد عرى التماسك حيث لا تزال الطائفية السياسية هي التجسيد المحسوس للهوية الوطنية.

كان من وظيفة إقامة الشعيرة الحسينية أن تلعب دورًا بارزًا في تأكيد الانتماء لأهل البيت(ع) وإعادة إنتاج هذا الانتماء الذي يعكس خصوصية شيعية دون أن تقود الشيعة إلى الانكفاء والعزلة داخل إطار عقدي خاص إذ رافق الإحياء العلني لواقعة عاشوراء في جبل عامل منذ نهاية القرن التاسع عشر الإحساس بالوحدة الإسلاميّة الذي راحت تعكسه مجلّة العرفان منذ تأسيسها عام ١٩٠٨ والتي أدرجت في أعدادها العديد من الآراء لرجالات شيعيّة ضمّت نُخبًا مثقفة وعلماء دين أمثال الشيخ سليمان ظاهر والشيخ أحمد رضا وأحمد الزين وغيرهم راحت تدعو في أعدادها إلى التأكيد على الوحدة الإسلاميّة وعلى التزامها بالقوميّة العربيّة.

من ناحية أخرى، كان الشيخ موسى شرارة الذي عكف على تنظيم المجالس العاشورائيّة يُعَدُّ أبًا لحركة التقريب بين السُّنة والشيعة[١].

ويُظهِر السيد عباس الحسين شرف الدين الذي تولّى تنظيم إقامة الشعيرة الحسينيّة في صور نزوعًا شديدًا نحو تأكيد الوحدة الإسلاميّة في معاني كربلاء، فهو وإن انبرى إلى إبراز شرعيّة الاحتفالات الحسينيّة إزاء مآخذ رجال الدين السُّنة راح يجهَد في تفسير وظائف هذه العشائر بوصفها تُتيح لرجال الدين إلقاء مواعظِهم ونصائحهم على المؤمنين لإعلامهم بقضايا الجماعة،

١ | **الإصلاح الشيعي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٩.

بالإضافة إلى أنّ هذه الشعائر تُشكِّل صرخة الإسلام، وليس الشيعة فحسب، العليا التي توقظ النائم من سباته وبذلك يكون القرّاء في المجالس هم المبشّرون بالإسلام.

وكان شرف الدين منذ بداية عهد الانتداب قد أخذ على عاتقه الرأي الشائع، القائل بأنّ سبب انقسام المسلمين كان سياسيًّا. ولذا كان قد أعلن في خطابٍ له ألقاه في أحد المساجد السُّنّيَّة في بيروت عام ١٩٢١ «لا تقولوا بعد اليوم هذا سني وهذا شيعي بل قولوا هذا مسلم». وكان شرف الدين داخلًا في الجو الذي ساد في بداية الانتداب حيث اتحد الوطنيون من سنة وشيعة في مواجهة الانتداب وقد رفضوا وصاية فرنسا عليهم، ولذلك لم يقم في خطابه وزنًا للخصوصيات المذهبية عند الشيعة بل اكتفى بتعدد الأركان الجامعة في عقيدتي كل الفريقين[١].

ج- الشيعة والحرمان

منذ نهاية العشرينات من القرن العشرين، بدأ الاحتجاج الشيعيّ على الإهمال والإجحاف بحقّ أبناء الطائفة والمناطق التي يسكنون فيها. مع ذلك، لم يكن هذا الاحتجاج - طيلة مرحلة الانتداب- ليتَّخِذ طابعًا شعبيًّا أو يحضر في مناسباتهم الدينيّة، خصوصًا في مناسبة عاشوراء بما تختزِنه من دلالاتٍ، ومن مُمكِّناتٍ تُتيح الاستفادة منها في إحداث الوعي بالمظلوميّة، وباستنهاض الهمَم من أجل إصلاح الواقع المُتَرَدِّي. كلّ ما في الأمر، أنّه اتّخذ طابعًا رسميًّا من خلال التمثيل السياسيّ للشيعة داخل مكوِّنات السلطة.

يحتجُّ النائب يوسف الزين في مناقشة بيان حكومة بشارة الخوري في ١٩٢٨/١/٥ بالقول: «إن الطائفة التي أمثلها في هذا المجلس هي الطائفة الوحيدة المهضومة الحقوق في الوظائف كلّها»[٢].

وفي عام١٩٣٧ لا ينثني أحمد الأسعد عن التذكير بحرمان

١ | المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٣.
٢ | **الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٨.

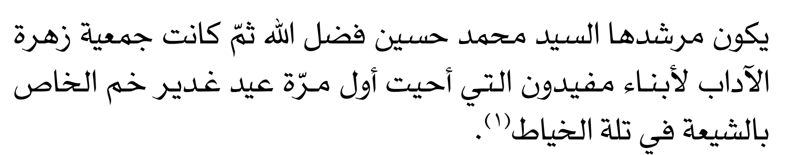


منطقة جبل عامل بعض مُضِيّ ما يُقارب عقدَين من الزمن على نشأة الكيان اللبنانيّ مطالبًا الدولة بتنفيذ مضمون المادّة السادسة المكرَّرة في المعاهدة الفرنسيّة اللبنانيّة، التي ضمِنت حفظ حقّ كلّ طائفةٍ في لبنان، ومؤكِّدًا على ضرورة إعطاء الطائفة الشيعيّة حقّها في وظائف الدولة بحسب النسبة أسوة ببقية الطوائف وبحقها بتنمية مناطق سكنها من تعبيد طرق وإنشاء المدارس الابتدائيّة والاهتمام بزراعة التبغ[١].

وما إن طلّت خمسينات القرن العشرين، حتّى بدأ الشيعة يتطلّعون نحو تغيير واقعهم المتردّي على المستوى الاجتماعيّ. ورافق ذلك الشعور بالحاجة إلى الارتقاء بمستوى الوعي بالهوية حيث يعوزُها جمع المبادرات لخَلقِ إطاراتٍ يُعبّرون فيها عن شعائرهم. ومردُّ هذا الشعور هو الإحساس بالدونيّة وبالقهر الاجتماعيّ فكانت محاولة رشيد بيضون في بناء مدرسةٍ ومسجدٍ في منطقة رأس النبع، والتي أذِنت بالانتقال إلى مرحلة جديدة، حيث سيُقام أوّل مجلس عزاء حسينيّ رسميّ في بيروت في المدرسة العامليّة عام ١٩٣٩.

غير أنّ محاولة بيضون التي كُلِّلَت بالنجاح، بقيت يتيمةً طيلة الأربعينات. فما إن أطلّ مطلع الخمسينات حتّى كان عدد من رجال الدين العائدِين من النجف سيحُطُّون الرِّحال في بيروت وضواحيها. ومن هؤلاء كان الشيخ محمد عياد الذي انتقل إلى بيروت عام ١٩٥٧ فالتفّ حوله الشيعة وطلبوا إمامته في الصلاة في المسجد الكبير بعد انتهاء السنّة من صلاتهم تجنبا لمشقة الذهاب إلى الضاحية الجنوبية للصلاة في مسجد الشيعة في برج البراجنة خلف السيد محمد حسين فضل الله أو في الشياح خلف الشيخ عبد الكريم شمس الدين[٢]. سبق وصول الشيخ عيّاد محاولات النازحين الشيعة في بيروت عام ١٩٥٢ من عدشيت وبافليه إنشاء جمعية لمساعدة النازحين في مناطق برج حمود والنبعة والدكوانة عبر بناء المؤسسات الدينية والتربوية، فأنشأوا جمعيّة التآخي التي سوف

١ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٨.
٢ | **الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٦.



يكون مرشدها السيد محمد حسين فضل الله ثمّ كانت جمعية زهرة الآداب لأبناء مفيدون التي أحيت أول مرّة عيد غدير خم الخاص بالشيعة في تلة الخياط[١].

وجرّاء ما لَقِيَه بعض النوّاب من وقتٍ لآخر من الأسئلة والاعتراضات، ولمّا تفاقم الخطبُ تحركّت جمعيّة العلماء العامليِّين وأرسلت برقيّة باسمها للمقامات العالية في الجمهوريّة التي نشرتها الصحف وممّا جاء فيها:

نحن علماء طائفة الإسلام الشيعية في الجنوب نتقدم لفخامتكم بما يأتي: أولًا إن طائفتنا مهضومة الحق تدفع الضرائب زيادة عن نسبتها العددية تعطى أقل قليل من استحقاقها بالوظائف وغيرها، وحرمانها من الوظائف الجديدة. ثانيًا ضاع أملها بمورد الدخان الوحيد الذي هو روح حياتها بعدم فرض رسم للجمرك والدخول بما يتعارض مع ما يكفل حرية تجارته وزراعته. ثالثًا ضاع أملها في إلغاء فرض رسم ضريبة الأعشار التي وجودها مخالف للدستور اللبناني لأنها من الضرائب الخاصة غير العامة طلبها استيفاء كامل الأعشار غير حافلة بهبوط الأسعار والكساد المدهش والضائقة المالية حتى أصبحت كل الحاصلات لا تقوم بالضرائب نسترحم النظر بحالتنا صدور الأمر بأنا لنا نصف الأعشار تنفيذًا لمواعيد الحكومة الماضية والحاضرة. رابعًا الهيئة العلمية وجميع طبقات الشعب يشكرون الحكومة على إرجاع أكثر مدارس قضاء صيدا يرجون أن لا يحرم قضاء صور ومرجعيون من استحقاقهما ولو على نسبة قضاء صيدا والطائفة مستعدة لملاحقة مطاليبها واحتجاجاتها بالعرائض والبرقيات والوفود بواسطة نوابها الذين حققوا آمالها بإحقاق حقها.

والعلماء هم: محسن الأمين، حسين مغنية، عبد الحسين نور الدين، حسين نور الدين، محمد صفي الدين، محمد أمين شمس الدين، عبد الكريم مغنية، أمين الحسيني، علي فحص الحسيني، عبد الله الحر، سليمان ظاهر، أحمد رضا، محمد بسمة، عبد الحسين زين، محمد

١ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

الحسين علي حلاوه، محمد الباقر، محمد عزالدين، علي عزالدين، محمد علي نعمه، جواد كوثراني.

د- الإطارات الحزبيّة والوعي الشعبيّ

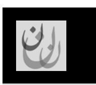
إلى جانب المدرسة والمسجد كأمكنةٍ لممارسة الشعائر الدينيّة، التَفَت الشيعة إلى إنشاء إطاراتٍ منظَّمةٍ على غرار الأحزاب . وقد جاء ذلك مع إنشاء رشيد بيضون «منظمة الطلائع» عام ١٩٤٤ من أجل جمع كلمة الشباب الشيعي. غير أن هذه الأحزاب لم تكن لتنفتح على مضامين إحياء الشعائر بقدر محاولتها اللَّحاق بمَثيلاتها من الأحزاب التي ستعكِس خصوصيّة الطوائف الأخرى، ولكنّها راحت تحمل في طيّاتها توظيف التنظيم في حماية الزعامة في مواجهة خصومِها. والتنظيم الناشِئ لا يعدو أن يكون نسخةً مقلَّدةً عن حِزبي النجادة والكتائب لدى السُّنَّة والموارنة، مع مزايا تحمل دلالات على الهويّة الشيعيّة لِكَونها حملت شعارًا خاصًّا لها هو سيف الإمام علي(ع) «ذو الفقار، وكانت كل فرقة تحمل اسمًا من أسماء أئمة الشيعة وأعلام المسلمين ومن رموز عربية وإسلامية»[1].

جاء تنظيم الطلائع على غرار المنظّمات شبه العسكريّة في لبنان كالكتائب والنّجادة، وكانت كل الفرق تنتظِم تحت إمرة القائد العام «مصطفى المقدم» يعاوِنه ضبّاط المناطق والأفواج.

تعددت نشاطات منظمة الطلائع، فشملت الرحلات، التخييم، السهرات [سهرات] طلائعية، النشاط الرياض [الرياضي] ومن بين هذه النشاطات إحياء المناسبات الدينية – ومنها عاشوراء – وتوطيد العلاقة مع رجال الدين الشيعة[2].

عام ١٩٤٦ وُلِدت منظّمة النهضة، من رحم جمعيّة خيريّة تحمل الاسم نفسه في برج البراجنة، انتُخِب أحمد الأسعد رئيسًا لها. نشأت كتنظيم شبه عسكري، وكان لها مجلسان عسكري وآخر

١ | **الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٨.
٢ | **الشيعة في لبنان**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٠.





مدنيّ ولأعضائها لباس موحد. اتخذت لها مركزًا في الباشورة واستحدثت لها فروعًا في كل القرى الجنوبيّة وكانت أسماء الفرق تحمل أسماءً مستوحاةً من أئمة أهل البيت[١].

لم يكن لمنظّمة النهضة نشاطٌ خاصٌّ بها سوى ما يقوم به زعيمها أحمد الأسعد وبعض العناوين المكتوبة على شكل كرّاس يحمل عنوان الجنوب في عهد الزعيم الأسعد ١٩٤٧ – ١٩٥١ راحت تعد المشاريع التي أنجزها وبعض الشعارات التي تخدم حملته الانتخابية[٢].

إزاء ذلك لم تكن هذه الأحزاب لتشهد تناميًا مضطردًا أو لتلعب دورًا وازنًا في تنمية الوعي بالوجود الاجتماعيّ وواقع الحرمان، وبالمنعطفات السياسيّة في المنطقة. فإلى جانب الإحساس بالحرمان دون المرور بوسائط حزبيّة، التَفَت الشيعة إلى التحوُّلات السياسيّة في المنطقة ولا سيّما احتلال فلسطين فتفاعلوا معها مستلهمين من عاشوراء الإحساس بمظلوميّة الشعب الفلسطيني، وليقفوا إلى جانب قضيّة فلسطين.

ومن هنا، سوف يجد أحد الباحثين تلك الدلالات السياسيّة التي ستترافق مع حركة الإحياء وإن لم تعمّ سائر المناطق التي تُعقَد فيها المناسبة.

في محاولةٍ منه للوقوف على هذه الدلالات، قام الباحث اللبناني وضّاح شرارة باستقصاء الاحتفالات العاشورائيّة في مسقط رأسه بنت جبيل أثناء الاحتفالات لمدّة خمس سنوات من العام ١٩٥٢ إلى العام ١٩٥٦.

وقد تطرّقَ شرارة إلى دراسة شعيرة مجالس العزاء في منظور علم السياسة حيث كانت بلدات جنوب لبنان تعاني من العواقب الوخيمة المترتّبة على تقسيم فلسطين ونزوح الفلسطينيِّين.

١ | **الشيعة في لبنان** مصدر سابق، الصفحة٢٩١.
٢ | المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٢.

كان شرارة يرصُد هذه الأحداث وآثارها على بنت جبيل حيث عاش أهل البلدة حدَث فقدان فلسطين باعتباره ظُلمًا مأساويًّا بحقّ الأرض المقدّسة، وهو ما سيبرز في الخطاب الشيعيّ من خلال إعادة تأويل معركة كربلاء في ضوء الحدث الفلسطينيّ وستجري هذه العمليّة التأويليّة في مجالس العزاء التي اصطبغت بصبغة التلاوة الروحيّة والبلاغة السياسيّة في آن واحد، من حيث مقارنة الحدث الفلسطينيّ بمعركة كربلاء والذي سيتجلّى في حرص الخطباء في مجالس عاشوراء على إبراز هذه المماثلة وهذا التوازي بين الحدثين، في ضوء الظُّلم المأساوِيّ الذي عانى منه كلٌّ من الحسين وأرض فلسطين.

مع ذلك، لا تخلو ملاحظات شرارة في النزعة الإيديولوجيّة، فهو إذ يحكم على «النمط التقليدي» في الاحتفالات العاشورائيّة بأنّه يحتوي على «نظرة خرافيّة» إلى التاريخ، إنّما يُكرِّر بعض الموقف الماركسي المبتذَل الذي شاع في بعض الأدبيّات العربيّة اليساريّة.

والأكثر من ذلك أنّ شرارة كان قد تنبّأ باندثار الاحتفالات الحسينيّة التي لم تعد وفق رأيه تعبر عن الشعور بالهوية والولاء في منظور الإنسان المتحضر، حيث فقدت هذه الاحتفالات وظيفتها في المجتمع المتحضر، فمآلها إذن إلى الزوال[١].

غيرَ أنَّ التطوّرات اللاحِقة ما لبثت أن كذَّبت نبوءة شرارة، حيث شهدت هذه الاحتفالات تطوّرًا متصاعدًا ونموًّا متواصلًا في مختلف المناطق الشيعيّة على امتداد السبعينات في القرن العشرين مع الاحتفاظ بالمعاني التقليديّة في الرموز الدينيّة.

هـ- الإمام الصدر واستنهاض الوعي

كان إعلان قيام أفواج المقاومة اللبنانيّة أمل في ١٧ آذار عام ١٩٧٤ في بعلبك على يد الإمام الصدر بمناسبة أربعين الإمام الحسين (ع). كما ارتبطت النشأة بمناسبة تأبين شهداء الحركة الأوائل في

١ | **الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٤١.

عين البنية في جرود بعلبك الذين كان شعارهم «كونوا مؤمنين حسينيِّين».

وإذا ما توقفنا عند المطالب المرفوعة في تلك المناسبة فإنّ ذلك يعبِّر عن الربط ما بين البعد الدينيّ والبعد الاجتماعيّ السياسيّ.

شكّلت الدعوة إلى المهرجان بما آلَ إليه من استجابةٍ كبيرةٍ، أولى المُقدِّمات التي استطاع فيها الإمام الصدر ردم الهُوَّة بين الدينيّ والسياسيّ، ومهَّدت السبيل لتأطير الطائفة في مشروعٍ سياسيٍّ تحت قيادته.

إلّا أنّ تلك الدعوة بحدّ ذاتها، لا تكتمل غاياتها دون الخوض في تفاصيل هذا المشروع الذي يفترض توفير مستلزمات نجاحاته في المستقبل.

فتفاصيل المشروع جاءت من خلال أسلوبِ التعبئة التي بثَّها في الخطاب، حيث تمَّ فيه توظيف البنية الثقافيّة الشيعيّة باستعادتها من الذاكرة ومن تقليديّتها إلى حيّز الواقع، فعبّرت عن إدراكه بأنّ المواءمة في الخطاب بين الاعتقاد والغايات السياسيّة، هو السبيل الأفضل للوصول إلى عمليّة توحيد جهود الطائفة باتّجاه عمليّة التغيير.

فما جاء في مفردات الخطاب، يعكس هذه القدرة على التوظيف. فحيثُ قال:

نحن اليوم نرفع صوتنا في وجه الأخطاء المرتكبة بحقنا، وفي وجه الظلم الذي لحق بنا منذ بداية تاريخنا، وبدءًا من اليوم لن نحتج، ولن نصرخ، يقولون إننا متاولة، اسمنا الرافضون، المخالفون، الثائرون، الخارجون على كل طغيان من أي جهة أتى، ولو كلفنا روحنا ودمنا، ومن اليوم فصاعدًا لن أبقى صامتًا، وإن التزمتم الصمت فأنا لن أفعل. إننا نطالب بحقوقنا ليس فقط بالوظائف بل بالمدارس، إن مدينة بعلبك بدون مدرسة ثانوية ومدرستها هي من مخلفات الحكم الفرنسي، إن مياه بعلبك تهدر والحكومة لا تريد معرفة لماذا نحن



يائسون[١].

لقد جاءت مفردات الخطاب، لتعكُس هذه القدرة على توظيف ما يرتسِم في الوجدان الشيعيّ وفي مُخيِّلَته، باستدعاء المكنونات المختَزَنة في اللاوعي جرّاء الإهمال التاريخي، والتذكير بتاريخ الرفض الشيعيّ وتحدّي الطغيان وبذل الدم، وإعادة ترسيمه من جديد مع اللائحة المطلبيّة في إطار من الحماس الثوريّ، الذي شكل خروجًا عمّا كان سائدًا آنذاك.

لقد كان من الطبيعي أن تلقى الدعوة المطلَبيّة المقرونة بالتحدّي، الاستجابة المباشرة من الجمهور الذي راحَ يُعلِن مُقاطِعًا الإمام بترديد عبارات «بالروح بالدم نفديك يا إمام»، ورافعًا البنادق كإعلان عن الاستعداد للمضِيِّ في هذا المشروع.

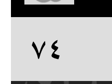
ولِكَي تبقى ارتدادات المفردات الاستنهاضيّة وأصداؤها حاضرةً في الوجدان، عَمَد الإمام الصدر في نهاية خطابه، إلى إعلان القسم على استمرار العمل حول هذه الأهداف حتّى لا يبقى محرومٌ واحدٌ، فكان بمثابة إعلان البيعة لقيادته وللأهداف التي حدّدها للتحرّك. وليس من شك، أنّ الحماس الذي رافق هذا الترديد سوف يجد صداه في الالتزام به فيما بعد، لأنّ هذه البيعة صدرت عن زعامة دينيّة، وقد مارسها من قَبل النبي محمد عندما أخذ البيعة من المسلمين على الطاعة والنصرة. ولأنّها تمارس بطريقةٍ مباشرةٍ، حيث لا يمكن أن تتحقَّق لقيادة سريّة أو مجهولة، وإنمّا عبر قيادة معروفة، تعلن أهدافها بوضوح، وحيث لا يمكن لأي أمة مهما كانت، أن تبايع على شيء مجهول وغير واضح[٢].

اعتبر الإمام موسى الصدر معركة كربلاء بمثابة الخطّ العريض لتاريخ التشيّع، حيث تشكّل عاشوراء صفحة من هذا التاريخ. ذلك الخطّ الشاقّ المأساويّ، الذي جعله رغم قلّة أصحابه، مذهب

١ | أ. ر. نورتون، **أمل والشيعة [صراع من أجل روح لبنان]**، الصفحة ٩١.

٢ | محمد الحيدري، **معالم النظريّة الإسلاميّة في التحرّك السياسي**، **نداء الرافدين** (دون طبعة، دون تاريخ)، الصفحة ٣٠.





الرفض والاعتراض في إطار الالتزام الإسلاميّ بالنصوص والمتجدّد بالاجتهاد. ويعتبر أنّ تاريخ المسلمين الشيعة كان ولا يزال، كنايةً عن معركة وتمرّد ثورة منذ حركة التوّابين وحتّى العصر الراهن، هي معركة رساليّة ترتبط بالماضي لتصله مع المستقبل. إنّ استمرار عاشوراء في التاريخ يجعل الحدث يتجدّد كلّ سنة.

احتاط الصدر نفسه من طائفيّة مسعاه ما وسِعه من احتياط. فتوجّه إلى المسيحيِّين وإلى السنة برحابة إيديولوجيّة وسياسيّة جامعة. وتوجّه إلى الشيعة بنَفَس تجديدي، ومراده تجنيب مبتغاهم الجديد صورة الشرنقة العصبيّة. وشدّد على أن الحرمان ضارب بعض أطنابه بني ظهراني غير الشيعة أيضًا وليس تخصصًا مقصورًا على مستلهمي عاشوراء. فتوجه إلى أمثال جورج خضر وغريغوار حداد وغسان تويني ويواكيم مبارك وميشال أسمر وصبحي الصالح وأحمد الزين وغيرهم، فأشركهم في الدعوة[١]. في الكليّة العامليّة في بيروت، كان الإمام الصدر يتحدّث باسم حركة المحرومين، مستلهِمًا من حركة الإمام الحسين وأهدافها، وأهداف حركته ومنطلقَاتها.

وممّا قاله في صبيحة العاشر من محرم عام ١٩٧٥ في بيروت، إنّ الحركة تؤمن بالله وبقضية المحرومين في الأرض، وأنّ الإيمان بالله يوجب على المرء أن يتصدّى وبكلّ قوّة وبجميع الوسائل والطرق للظلم والاضطهاد الواقع على أكتاف المحرومين، مهما كانت تلك الجماعة أو المذهب أوّلًا، والإيمان بالوطن وضرورة حمايته وإلغاء الفوارق الاجتماعية بين الناس ثانيًا، وأكد أن الحركة تدافع عن مصالح وحقوق كل المحرومين، وبصورة خاصة عن شيعة لبنان، الذين يكونون أغلبية المحرومين فيه[٢].

وحول فلسفة استشهاد الإمام الحسين وتضحيته من أجل الحق والخير والكرامة الإنسانيّة. تطرّق في خطابه إلى الحرب اللبنانيّة

١ | **الجمهورية المتقطعة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٦.
٢ | إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، الصفحة ١٦٦.





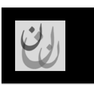
الإسرائيليّة وقارنها بحرب الحسين في كربلاء ضد الأمويّين الطغاة. جاء ذلك جراء الهجوم الإسرائيلي على قرى الجنوب اللبناني على قرية كفرشوبا، وقد أكد في خطبته أن لو كان الإمام الحسين حاضرًا لرفع سيفه ضدّ المعتدين الطغاة، وقد دفعه ذلك إلى المطالبة بتسليح الجماهير حتى تستطيع الدفاع عن نفسها، مقرنًا الموقف البطولي للإمام الحسين بوجوب الدفاع عن الأرض وتحمل المسؤولية أمام الله والشعب والأمة[١].

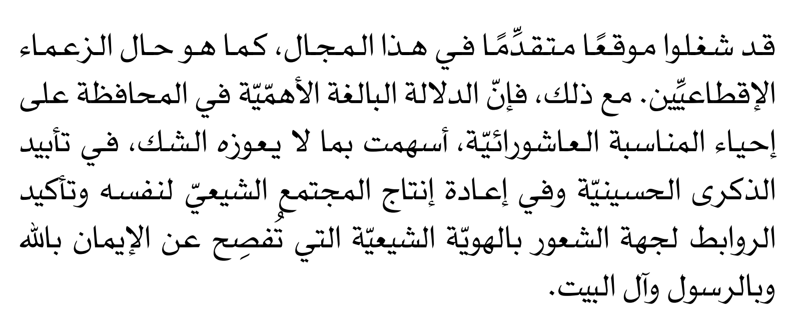
خلاصة

يتّضح لدينا من خلال استقصاء طريقة الاحتفاء بذكرى عاشوراء، أنّ المضمون السياسيّ الاجتماعيّ لعاشوراء، لم يكن لِيَحظى بدورٍ وظيفيٍّ في الشعائر، وإنّما كان يعبّر عن وظيفةٍ كامنةٍ تُسهِم في تعميق الشعور بالهويّة وبالانتماء، وتعيد إنتاج العلاقات المتماسِكة داخل المجتمع المحلِّيّ من خلال الاشتراك في احتفاليّة المناسبة. غير أنّ ثمّة وظيفة بالغة الأهمّيّة، تكمن في أنّ أداء الشعائر الحسينيّة وحضور مجالس التعزية، إنّما يعبّر عن تأكيد المحبّة للإمام الحسين ولأهل بيته، ومواساتهم، إلى حدّ أنّه يصبح كتعبيرٍ عن أداء الواجب الديني.

لئن كان غياب المضمون السياسيّ الاجتماعيّ في تلك المرحلة، قد جعل من الشيعة يركنون إلى مجابهة الواقع القائم وفق منطلقاتٍ وأُسُسٍ نابعةٍ من طبيعة الواقع نفسه دون الربط بين فلسفة الثورة الحسينيّة وبين العمل على مجابهة واقعهم المُعاش، لأسباب قد تعود إلى غياب الأطر المرجعيّة خصوصًا الدينيّة منها، وكمرجعيّة جامعيّة يلتفت الشيعة إليها على امتداد توزُّعهم في جبل عامل والبقاع. وجرّاء ظروف القمع العثمانيّ الذي كان من شأنه إعاقة وكبح أيّة محاولة من هذا القبيل، استظلّ الشيعة بزعاماتهم الإقطاعيّة في القرى والنواحي، وأظهروا الطاعة لعلمائهم الدينيِّين الذين لم يكونوا

١ | المصدر نفسه، الصفحة ١٦٦.

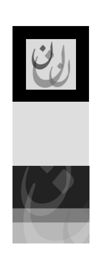




قد شغلوا موقعًا متقدِّمًا في هذا المجال، كما هو حال الزعماء الإقطاعيِّين. مع ذلك، فإنّ الدلالة البالغة الأهمّيّة في المحافظة على إحياء المناسبة العاشورائيّة، أسهمت بما لا يعوزه الشك، في تأبيد الذكرى الحسينيّة وفي إعادة إنتاج المجتمع الشيعيّ لنفسه وتأكيد الروابط لجهة الشعور بالهويّة الشيعيّة التي تُفصِح عن الإيمان بالله وبالرسول وآل البيت.

إنّ الشعيرة الحسينيّة بكَونِها تُعبِّر عن تجسير العلاقة الزمنيّة بين ما هو تاريخيّ وما هو مُعاش، وبين ما هو دينيّ ودنيويّ، يعني أنّها ليست مجرّد محاولات تواصل مع الغيب الماورائيّ أو محاولات لتجمَد في الماضي عبر استذكارها حين يحلّ زمن المناسبة، وإنّما تعبّر عن قدرة دائمة للتجدّد والالتفات الدائم نحو الواقع، وللتفاعل مع تعقيداته وقلقِه وتناقُضاته وقابلِيَّتها المرنِة في التعبير عنها برموزٍ ومظاهرَ ثقافيّةٍ، تعكِس المُتكوِّن البنيويّ الثقافيّ في تنوّعاته المكانيّة والزمانيّة، والتي تربط الفعل الإيمانيّ الدينيّ بالتجربة البشريّة في راهنِيَّتها ما يُعبِّر عن القدرة التواصُليّة مع تعاليم الإسلام التي هدفت إلى عدم فصل الديني عن الدنيويّ عبر توليد وعيً إنسانيًّ يستند إلى رؤية تكامليّة للعالم وللمجتمع في ارتباطه في عالم السماء.

فالوعي هو الوعي نابع من الانتماء إلى التشيُّع وحركة الإمام الحسين عبر إحدى عُرى التشيُّع الممتدِّ من النبي وحتّى الإمام المهدي (ع)، ولذلك فإنّ إقامة الشعيرة الحسينيّة لم تتّخذ مظهرًا واحدًا لناحية عناصر البُنيان الأساسيّ فيها وهو الوعي الموجود في الذاكرة والوجدان كنصٍّ وكحادثة. أمّا سائر العناصر التي تقوم على تنوّع طرق إقامة الشعيرة لناحية المكان المقترنة بممارساتٍ فهي ليست سوى التعبير عن الانتماء وعن تظهير هذا الانتماء بمشاعر الحب والولاء والذي تتداخل فيه عوامل ثقافيّة واجتماعيّة مُتمَفصِلة مع النصّ الفُقهي، الذي يعطي المشروعيّة لهذه الممارسات ويدخل في جدل مشروعيّة بعضها الأخرى كاللَّطم والضرب.

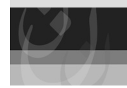


سلسلة
أدبيّات النهوض

- العبادة والعبوديّة في الرؤية والسلوك عند الإمام الخميني ♦ **حسن يحيى بدران**
- عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلاميّة ♦ **عليّ مهدي زيتون**
- الشعائر الحسينيّة من المظلوميّة إلى النهوض ♦ **شفيق جرادي**
- على ضفاف الفرات ♦ **إبراهيم أمين السيّد**
- مجتمع المقاومة ♦ **نعيم قاسم**
- الشيخ عبد الحميد بن باديس ♦ **إلياس جوادي**
- الثورة الإسلاميّة في إيران: ظروف النشأة والقيم القياديّة ♦ **منوشهر محمّدي**
- الخطاب عند السيّد حسن نصر الله ♦ **أحمد ماجد**
- الحداثة والمقاومة ♦ **طه عبد الرحمن**
- الإمام ونهج الاقتدار ♦ **شفيق جرادي**
- قيم النهوض: الحرّيّة العدالة الاستقلال الوطنيّ ♦ **مرتضى مطهّري**
- النهوض الحضاريّ في فكر الإمام موسى الصدر ♦ **غسّان فوزي طه**
- القدس في الوعي المقاوم ♦ **بلال حسن التلّ**
- مباني إنتاج الآخر في العقل الإسرائيليّ ♦ **حسين سلامة**
- الدولة والمقاومة في ظلّ الأوضاع الدوليّة الراهنة ♦ **مجموعة من الباحثين**
- المقاومة: جدليّة الحقّ والقوّة ♦ **مجموعة من الباحثين**
- الشورى ونظم الأمر ♦ **عليّ يوسف**
- الحرب على غزّة ♦ **مجموعة من الباحثين**
- المرجعيّة الدينيّة والمقاومة ♦ **عبد الساتر الموسويّ**
- إشكاليّة الوعي والذاكرة العربيّة ♦ **بيان نويهض الحوت**
- الرؤية العلميّة لدى الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **عبد الله زيعور**







- الفقه السياسيّ في فكر الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **مجموعة من الباحثين**
- السيادة الشعبيّة الدينيّة ♦ **مجموعة من الباحثين**
- الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله ♦ **أحمد ماجد**
- صناعة الأمّة الإسلاميّة: الإمام الخامنئي (حفظه الله) وقيادة المشروع الإسلاميّ الاستنهاضي ♦ **عبّاس نور الدين**
- حقوق الإنسان من وجهة نظر الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **منوجهر محمّدي**
- الفكر السياسيّ عند الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **مجموعة من الباحثين**
- المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة ♦ **عليّ يوسف**
- القدس: الموقعيّة والتاريخ ♦ **مجموعة من الباحثين**
- المرأة في فكر الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **مجموعة من الباحثين**
- عاشوراء: الحدث والمعنى ♦ **محمّد مهدي الآصفي**
- السيادة الشعبيّة الدينيّة: إشكاليّة المفهوم ♦ **مجموعة من الباحثين**
- السيادة الشعبيّة الدينيّة: معالجات في التطبيق ♦ **مجموعة من الباحثين**
- الهواجس الثقافيّة عند الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **إعداد مركز صهبا**
- أساس الحكم في الإسلام ♦ **محسن الآراكي**
- الإسلام وتهمة الإرهاب ♦ **عليّ يوسف**
- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ♦ **محمّد باقر الصدر**
- وعي المقاومة وقيمها ♦ **شفيق جرادي**
- سنن القيادة الإلهيّة في التاريخ ♦ **محسن الآراكي**
- روح التوحيد (رفض عبوديّة غير الله) ♦ **الإمام الخامنئي**
- دور القرآن في بناء نهضة الأمّة ووحدتها ♦ **مجموعة من الباحثين**
- نهضة الذات ♦ **محمّد مهدي الآصفي**
- الإيمان ومستلزماته ♦ **الإمام الخامنئي**
- الإسلام في مواجهة التكفيريّة ♦ **شفيق جرادي**
- التوحيد وآثاره ♦ **الإمام الخامنئي**
- دراسات في الدولة والسلطة ♦ **محمّد طي**
- النبوّة وضروراتها ♦ **الإمام الخامنئي**
- أخلاقيّات العلم عند الإمام الخامنئي (حفظه الله) ♦ **عبد الله زيعور**
- الولاية وأبعادها ♦ **الإمام الخامنئي**
- يوم الفداء مقاربة اجتماعيّة ـ تاريخيّة لإحياء شعيرة عاشوراء في لبنان بين 1860–1975 ♦ **د. غسان طه**